

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०१४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

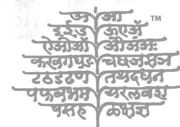
स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष ५२ । अंक १ । ऑक्टोबर १९९८

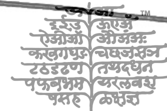
महात्मा गांधी

अनुक्रमणिका





अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ५२ । अंक १ । ऑक्टोबर १९९८
अश्विन-कार्तिक, शके १९२०
किंमत रु. २०/-
वार्षिक वर्गणी रु. १६०/-

*नवभारत*ची भूमिका*

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संगृहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक-मंडळ यांचा विश्वास आहे.

या मासिकांत येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

संचालक व संपादक-मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यांसंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोणानेच त्यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्ट्य व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

* *नवभारत*, ऑक्टोबर, १९४७, वर्ष १ ले, अंक १ मधील कै. शंकरराव देव यांच्या 'संचालकांचे मनोगत' मधून.

संपादकीय पत्रव्यवहार :
वसंत पळशीकर
संपादक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळामंडळ,
वाई – ४१२ ८०३ (जि. सातारा).

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री.ग. दीक्षित
व्यवस्थापक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळामंडळ, ३१५ गंगापुरी,
वाई – ४१२ ८०३ (जि. सातारा)

अनुक्रमणिका





नवभारत

अ नु क्र म

मुखपृष्ठ : सुजित पटवर्धन

अनुक्रमणिका

मुंबई दंगली (१९९२, १९९३) आणि न्या. श्रीकृष्ण आयोगाचा अहवाल : शोध आणि बोध

डिसेंबर १९९२ व जानेवारी १९९३ या काळात झालेल्या मुंबईतील दंगली व पुढे मार्च १९९३ मध्ये झालेली स्फोटमालिका यांच्या कारणमीमांसा करण्यासाठी, कोण दोषी आहे याचा छडा लावण्यासाठी व या घटनांमागे काही पूर्वनियोजित कारस्थान करणाऱ्या संघटना – देशी व परदेशी – आढळतात का, यांचा निवाडा करण्यासाठी नेमलेल्या न्यायमूर्ती श्रीकृष्ण यांच्या एक-सदस्यीय आयोगाने सादर केलेला अहवाल सार्वजनिक वाचन-चर्चा यांसाठी खुला झाल्याला काही दिवस झाले. वर्तमानपत्रे, साप्ताहिके यांमध्ये त्यावर टीकाटिप्पणी झाली; काही वृत्तपत्रांमधून त्यातला निवडक भाग प्रसिद्धही झाला.

मुंबईतल्या लोकांना ज्या गोष्टी साक्षात अनुभवाने आधीच माहीत होत्या त्यापेक्षा अधिक कोणतीच माहिती अहवालामुळे समोर आली असे झालेले नाही. लोकांनी आपला निवाडा त्या आधारे व ग्रह-पूर्वग्रहांवर आधारून जो केला आहे त्यात या आयोगाच्या अहवालाने फरक पडणार नाही. उदाहरणार्थ, जानेवरी'९३ मधील दंगलीच्या मागे काही पूर्वःनियोजन होते, आणि शिवसेनेचे अनेक नेते हे दंगलीत पुढे होते, नेतृत्व करीत होते, ही आधी माहीत असलेली व सर्वमान्य अशी गोष्ट. शिवसेनेने जे केले ते योग्यच केले, त्यांनीच एक रोखठोक मर्दपणा (शठं प्रति शाठ्यम्।) प्रकट केला, आणि शिवसेना होती म्हणूनच आपण जिवानिशी व मालमत्तेनिशी वाचलो, एरवी हिंदू समाजाची काही खैर नव्हती, हे मत बाळगणारी मंडळी मुंबईत खूप मोठ्या संख्येने आहेत. त्यांचे मत हा अहवाल वाचूनही बदलणार नाही. विधान सभेपुढे अहवाल ठेवताना व नंतर आत्ताच्या भाजप-शिवसेना युतीच्या शासनाने पक्षपातीपणाची टीका केली व हा अहवाल अंशतः नाकारला. त्यांचा भरवसा लोकमताच्या वरील निवाड्यावर आहे ही गोष्ट उघड आहे.

ज्या बाबतीत पूर्वग्रह खोलवर व ठाम रुजलेले असतात आणि/किंवा अमूक एका भूमिकेमध्ये/मत बाळगण्यामध्ये हितसंबंध गुंतलेले असतात आणि ते गुंतलेले आहेत याची जाण असते तेव्हा, विरोधात उलट जाणारा पुरावा समोर आला तरी तो न स्वीकारण्यासाठी कारणे, स्पष्टीकरणे व समर्थने शोधून काढण्यात बुद्धी पटाईतपणे वापरली जाते, ही आपल्या नित्याच्या अनुभवातली गोष्ट आहे.

डिसेंबर'९२ मधील दंगली बाबरी मशिदीच्या विध्वंसाने उफाळून आलेल्या प्रक्षोभापोटी, कोणत्याही व्यापक पूर्वनियोजना-शिवाय, स्थानिक पातळीवरील जमावांनी केल्या, व यांमध्ये मुख्यत्वे मुस्लिमांचा पुढाकार व सहभाग जास्त होता; या दंगलीमध्ये शासन व दंगल आटोक्यात आणू पाहणारे पोलीस यांच्याविरुद्ध जास्त रोख होता, व पोलिसांकडूनही जरूरीपेक्षा अधिक प्रमाणात अतिरेकी कारवाई केली गेली; डिसेंबरमधील दंगलीच्या काळातही, दंगलीत हिंदू जमावांचा सहभाग नव्हताच असे मात्र नाही, हा आयोगाच्या निवाड्याचा पहिला भाग. जानेवारी'९३ मधील दंगलींमागे पूर्व-नियोजन दिसते, यात बहुतेक सर्व ठिकाणी शिवसेनेची मंडळी पुढाकाराने जमावाला उद्युक्त करीत होती व त्याचे मार्गदर्शन करीत होती; काही सन्माननीय अपवाद वगळता, पोलिसदलातील सामान्य पोलिसच नव्हे तर अधिकारी वर्गाचेही वर्तन पक्षपातीपणाचे, बेपर्वाईचे वा किमानपक्षी अक्षम्य गलथानपणाचे झाले; दंगलीची व्याप्ती व तीव्रता यांची माहिती झाल्यावरही, आणि पोलिसांना दंगल आटोक्यात आणता येत नाही हे दिसत असूनही, लष्कराला मदतीसाठी बोलावण्यात व लष्करी दलाचा पुरेपूर उपयोग करण्यात शासनाने (यात पोलिस यंत्रणाही आली) कुचराई केली; यामुळे नाहक प्राणहानी व मालमत्तेची हानी झाली, हे आयोगाचे निष्कर्ष हा दुसरा भाग. मार्च १९९३ मधील स्फोटमालिक उघडच पूर्वनियोजित कारस्थानानुसार घडवून आणली गेली. यासंदर्भात पोलिसांनी पुरविलेली माहिती व काढलेले तात्पुरते निष्कर्ष आयोगाने नोंदविले आहेत. पण या स्फोटांच्या संदर्भात अनेकांवर खटले भरलेले असल्याने आयोग स्वतःचे असे निष्कर्ष नोंदवीत नाही. हा तिसरा भाग. द्वेषभावना पसरविणारे, हिंसाचाराला उद्युक्त करणारे लेखनही काही वृत्तपत्रांमधून येत होते याची नोंद आयोगाने घेतली आहे. ह्यात (शिवसेनेचा) 'सामना' व 'नवाकाळ' या दैनिकांचा समावेश आहे. महाआरत्यांनी वाढविलेली तेढ, व महाआरत्यांनंतर जमावांनी काही वेळा

अनुक्रमणिका

केलेल्या हिंसक कृती यांचीही नोंद घेतली आहे. त्यावेळचे मुख्यमंत्री सुधाकरराव नाईक व केंद्रीय संरक्षण मंत्री शरद पवार या काँग्रेसच्या दोन वरिष्ठतम नेत्यांमधील सामंजस्याचा अभाव, दंगलीच्या हाताळणीवरूनचे मतभेद यांचा काही अंदाज येतो. पण याच्या फार खोलात आयोग जात नाही. मुख्यमंत्र्यांच्या धोरणातली चालढकलं (ज्यामुळे दंगलीची व्याप्ती व तीव्रता वाढली) व प्रशासकीय शैथिल्य यांच्यावर आडवळणाने आयोगाने बोट ठेवले आहे. तसेच, पोलिसी कारवाईमध्ये राजकारण्यांनी – यात एक मंत्रीही होते – केलेल्या हस्तक्षेपाबद्दलही टीका केली आहे. शिवसेनाप्रमुख श्री. बाळासाहेब ठाकरे व शिवसेनेचे श्री. मनोहर जोशी (विद्यमान मुख्यमंत्री) व श्री. मधुकर सरपोतदार यांच्यावर नाव घेऊन आयोगाने ठपका ठेवला आहे. मार्च १९९३ मधील स्फोटमालिकांच्या संदर्भात टायगर मेमन यांचा निर्देश मुख्य सूत्रधार म्हणून आयोगाने केला आहे. पण कोणताही नामवंत मुस्लिम राजकारणी पुढारी वा राजकारणात सहभागी धर्मगुरू, तसेच कोणतीही प्रतिष्ठित संघटना यांच्यावर ठपका ठेवण्याइतका पुरावा आपल्यासमोर सादर झाला असे आयोगाला वाटलेले नाही.

डिसेंबर १९९२ व जानेवारी १९९३ या दोन्ही वेळच्या दंगलींमध्ये पोलिसखात्याचा — वरिष्ठतम, मध्यम व कनिष्ठ पातळीवरील अधिकारी वर्ग व साधे पोलिस दोघांचाही — व्यवहार या खात्यास व शासनास लांछनास्पद झाला असे अहवाल वाचून मत बनते. पोलिसखात्यातील अधिकारी वर्गाने आपल्या वागण्याची जी काही कारणे, स्पष्टीकरणे व समर्थने आयोगाला सादर केली ती वाचल्यावर लांछनात भरच पडते.

डिसेंबर १९९२ मधील दंगलींच्या वेळचा मुस्लिम जमावांचा पुढाकार, पोलिसांवरील हल्ले, दंगलीत पुढे असलेल्या स्थानिक दादा-गुंड यांच्या वतीने काही राजकारण्यांचा हस्तक्षेप याला प्रतिक्रिया म्हणून असेल, पण अहवाल वाचल्यावर, 'मुसलमानांना धडा शिकवायलाच हवा झालाय' असे पोलिसखात्यातल्या वरिष्ठ अधिकारी वर्गाने स्वतःचे मत बनविले असावे असा अभिप्राय होतो. केवळ शिवसेना या पक्षातीलच पुढारी-कार्यकर्ते नाही तर, भाजप, काँग्रेस व अन्य पक्षांतील पुढारी व कार्यकर्ते यांच्यामध्येही मोठ्या प्रमाणावर हाच ग्रह रुजलेला होता, आणि डिसेंबरच्या दंगलींविषयीच्या बातम्या, कहाण्या, अफवा वगैरेंनी तो अधिक तीव्र व ठाम झाला अशी दाट शक्यता दिसते. त्यामुळे, जानेवारी'९३ मध्ये जेव्हा काही प्रक्षोभक निमित्ते घडली आणि त्या निमित्तांचा फायदा उठवून दंगल माजविली गेली तेव्हा, 'निघू दे चांगले ठोकून' अशी प्रतिक्रिया झाल्याची गोष्ट दिसून येते. केवळ शिवसेनेच्या प्रभावाने वा दबावाने पोलिसखाते अमुक प्रकारे वागले असे म्हणणे वस्तुनिष्ठ वाटत नाही. त्यावेळी शिवसेना सत्तेवर नव्हती, व लौकरच सत्तेत येईल असेही माहीत नव्हते. जे राज्यावर आहेत त्यांच्या वरिष्ठ नेतृत्वाला आपण कसे वागायला हवे आहे याचे काही संकेत पोलिसांना मिळाले असणार असा तर्क करता येतो. मुख्यमंत्री सुधाकरराव नाईक यांच्या धोरणाविषयी, कृतीविषयी आयोगाने तीव्र असमाधान व्यक्त केले आहे. अर्थात् ते जाणूनबुजूनच तसे वागले असे म्हणण्यासारखा 'पुरावा' नाही. (तसा तो शिवसेनेच्या पुढाऱ्यांपैकी अनेकांच्या बाबतीत उपलब्ध झाला.) पण आपल्याला हे माहीत आहे की, शिवसेना व मुख्य राजकीय पक्षांचे वरिष्ठतम पुढारी यांचे संबंध, विभिन्न कारणांनी, सख्यत्वाचे राहिले आहेत. दंगलीत शिवसैनिक व शिवसेनेचे स्थानिक नेते पुढे दिसले, त्यांचा सहभाग खुल्लमखुल्ला, सांगूनसवरून होता. पण या वेळी त्यांना समाजाच्या – हिंदू समाजाच्या – विभिन्न जातींमध्ये व आर्थिक-सामाजिक वर्गांमध्ये व्यापक पाठिंबा होता, ही गोष्ट न विसरलेली बरी. शिवसेनेमध्ये सामाजिक व आर्थिकदृष्ट्या कनिष्ठ पातळीवर असलेल्या जातींमधील व आर्थिक-सामाजिक वर्गांमधील व्यक्तींचा मोठा सहभाग आहे; याची समाजशास्त्रीय स्पष्टीकरणेही आहेत. आता, मुंबईतल्या दंगलींमध्ये गेल्या शंभर वर्षांपासून 'घाटी' या शब्दाने सूचित होणाऱ्या ज्या जाती-वर्गातल्या मंडळींचा पुढाकार हिंदूंच्या बाजूने राहत आला तो वर्ग आज शिवसेनेत फार मोठ्या संख्येने आहे. तेव्हा, आयोगाने निष्कर्ष जो काढला तो खोटा नाही. पण, डिसेंबर'९२ – जानेवारी'९३ या काळात, समाज हिंदू विरुद्ध मुस्लिम असा दुभंगलेला होता; आणि, बाबरी मशीद पाडण्यासारख्या ठोस आक्रमक कृती केल्याखेरीज मुसलमान धडा शिकणार नाहीत, हा ग्रह सार्वत्रिक रुजला होता, या वास्तवाची दखल घेणे जरूरीचे आहे. लेखन-वक्तव्ये यांच्यासाठी 'सामना', 'नवाकाळ' या वृत्तपत्रांना, श्री. बाळासाहेब ठाकरे व श्री. मनोहरपंत जोशी यांना आयोगाने दोषी धरले आहे म्हणून, उदाहरणार्थ, तत्कालीन राज्यकर्त्या पक्षाची जबाबदारी कमी लेखता येत नाही. भाजपची जबाबदारी तर

आहेच. मुद्दा असा की, शिवसैनिक व पुढारी आणि पोलिसखाते यांना समाजात आपल्या भूमिकेला व वर्तनाला व्यापक पाठिंबा आहे, याची खात्री होती; तसे संकेतही त्यांच्यापर्यंत पोचले असले पाहिजेत.

असे म्हणण्याचे एक आणखी कारण आहे. मार्च १९९३ मधील स्फोटमालिकेच्या वेळी याच पोलीस खात्यातल्या, याच अधिकारी वर्गाने प्रशंसनीय तत्परता व कार्यक्षमता प्रकट केल्याचे आयोगाला आढळले. सत्ताधारी राजकारणी व समाजातील प्रतिष्ठित, वजनदार असामी यांच्याकडून स्पष्ट संकेत/आदेश प्राप्त झाले की पोलिसखाते बऱ्यापैकी कार्यक्षमतेने काम करू शकते – चोऱ्या, दरोडे, खून यांचा तपास लावण्यापासून ते दंगली रोखण्यापर्यंत – हीपण अनुभवाची गोष्ट आहे. खात्यापाशी खबर बरीच गोळा होते, औपचारिकपणे व अनौपचारिक स्वरूपात. पण तिचा वापर करावयाचा की नाही ते संकेत/आदेश यावरून ठरते. पोलिसखात्याचा व्यवहार लांछनास्पद झालाच. पण खरे लांछन हे समाजातील राज्यकर्त्या वर्गाच्या माथी, आणि या दंगलींच्या संदर्भात (स्फोटमालिका जमेस धरून) हिंदू व मुसलमान दोन्ही समाजांच्या माथी, आहे.

न्यायमूर्ती श्रीकृष्ण आयोगाचा अहवाल विधानसभेसमोर ठेवला जावा ही मागणी सरळ सरळ राजकारणी मागणी होती. आयोगाने जानेवारी'९३ मधील दंगलींसाठी शिवसेनेस सर्वाधिक अधिक दोषी धरले आहे याची माहिती विरोधी पक्षांना, विशेषतः काँग्रेसच्या नेत्यांना मिळाली असेल. अहवाल लोकांसमोर आला तर महाराष्ट्रातील युती शासन पुरते बदनाम होईल, राजिनाम्याची मागणी करता येईल, वगैरे आडाखे असणार. प्रचलित लोकशाही राजकारणाचा एक भागच हा आहे की, प्रतिपक्षाचे प्रत्येक स्खलन वा चूक वा अपयश लोकांसमोर आणावयाचे, आणि लोकमत आपल्या बाजूने वळवावयाचे. आयोगाच्या अहवालाचा असा राजकारणी उपयोग केला जावा ही गोष्ट अपेक्षितच होती.

आज तरी असे दिसते की, लोकांना माहीत नसलेली, लोकांच्या अनुभवाची नसलेली अशी कोणतीच धक्कादायक नवी माहिती उजेडात आणण्यात आयोगाला अपयश आल्या-कारणानेही, अहवालाच्या प्रकटनाने लोकक्षोभाचे वा लोकांनी शासनाला नाकारल्याच्या अर्थाचे वादळ उत्पन्न झाले नाही. विधानसभेतली चर्चा व आरडाओरडा चहाच्या पेल्यातले वादळ म्हणावे इतकांही परिणामकारक ठरलेला नाही. विधानसभेच्या बाहेर, या मुद्द्यावर शासनाने राजिनामा दिलाच पाहिजे असा जबरदस्त रेटाही निर्माण करणारी चळवळ उभी राहिलेली नाही.

भाजप व शिवसेना हे कट्टर हिंदुत्ववादी आहेत, प्रसंगी ते बाबरी मशीद पाडण्यासारखी वा पूर्वनियोजित दंगलही घडवून आणण्यासारखी हिंसक कृती करण्यास मागेपुढे न पाहणारे पक्ष आहेत, पोलीस यंत्रणाही अशा प्रसंगी पक्षपाती वागणूक ठेवणारीच असते, या गोष्टी आयोगाच्या अहवालाच्या आधारे मुस्लिम समाजाच्या मनावर ठसवून, त्यांची हिंदूविरोधी अभेद्य फळी उभारणे व ती आपल्या पक्षात आणणे, हे राजकारण केले जाईल. भारत हे हिंदुराष्ट्र आहे व तेथे राज्य हिंदूंचेच असले पाहिजे, अशी ज्यांची भूमिका आहे त्यांच्या पथ्यावर पडणारीच ही चाल आहे.

गुन्हेगारांना शिक्षा झालीच पाहिजे, या मागणीचेही असेच आहे. कायद्यात ज्या कृती गुन्हा मानल्या गेल्या आहेत त्या कृती करताना जे पोलिसांकडून पकडले जातात त्यांचाही गुन्हा कोर्टात, न्यायालयाच्या रीती सांभाळून सिद्ध झाला तर शिक्षा होते. आधी ही गोष्टच मुळात किती अवघड जाते हे आपण पाहत आहोच. पण जेथे लुटालूट, जाळपोळ, खूनखराबा यांसारख्या अमानुष कृतीदेखील अपराध मानावयाच्या की नाही यावरून समाजात एकवाक्यता नसते, उलट तट पडतात, तेथे अशी मागणी एक तर पुरी होत नाही; आणि जर काटेकोरपणे कोणी ती मागणी पूर्ण करण्याचे ठरवील तर समाजातले तटच अधिक भरभक्कम बनतात.

अशा अमानुष कृती करणाऱ्यांना समाजातल्या या आधी-पासून अस्तित्वात असलेल्या भेदांमुळे संरक्षण मिळते ही उद्विग्न व संतप्त करणारी गोष्ट आहे यात शंका नाही. पण हा संताप गिळून, पचवून मगच पुढे जावे लागते. म्हणजे, सगळ्या समाजाचे ऐक्य व हित यांची चिंता करावयाची असली तर भारतासारख्या देशात तर. ही समस्या स्वातंत्र्य मिळाल्या क्षणापासूनच उपस्थित आहे. कारण आपले स्वातंत्र्यच मुळी माणुसकीचा मुडदा पाडणाऱ्या भीषण हत्याकांडामधून आपल्यापर्यंत सत्तांतराच्या रूपात पोचले. श्रीलंकेचे उदाहरण आपण घेऊ. सिंहली व तमीळ लोकांच्या ऐक्यात श्रीलंकेचे भले असेल तर, सिंहली व तमीळ लोकांनी एकमेकांशी जे निर्घृण व अमानुष युद्ध गेली अनेक वर्षे चालविले आहे त्या युद्धाच्या ओघात ज्यांनी अशी अमानुष कृत्ये केली असतील त्यांना आधी शिक्षा व्हायलाच हवी हा आग्रह सोडून द्यावा

लागेल ना? पंजाब, बोडोलँड, आसाम — भारताच्या अनेक भागांत व लोकांमध्ये हीच समस्या उपस्थित नाही का?

'गुन्हेगारांना शिक्षा व्हायलाच पाहिजे', ही न्याय प्रस्थापित करण्याची मागणी आहे, जे ग्रस्त लोक आहेत त्यांना न्याय मिळावा हा त्यांचा हक्क आहे, आणि त्यांना न्याय मिळवून देणे हे राज्यसत्तेचे कर्तव्य, तिची जबाबदारी आहे, हे म्हणणे बिनतोडच भासते. पण ही मागणी घेऊन पुढे येणाऱ्यांचे राजकारणी हेतू बहुतेक वेळा तात्कालिक व संकुचित असतात. त्यांच्या हाती सत्ता असते तेव्हा ते न्यायनिष्ठुर कर्तव्यनिष्ठ वर्तन करीत असल्याचे आढळत नाही. गुन्हा, सत्य, न्याय, स्वातंत्र्य, माणुसकी यांच्या त्यांच्या कसोट्याही पक्षपाती असतात, असेच बहुधा आढळते. आपला पक्ष सत्याचा, न्यायाचा, स्वातंत्र्याचा आहे तेव्हा त्या पक्षाची सत्ता वाढण्यासाठी, प्रस्थापित होण्यासाठी केलेले हिंस्र व विध्वंसक वर्तन गुन्हा या सदरात मोडत नाही, अशी भूमिका असते; मग गुन्हा हेही सत्य, न्याय, माणुसकी, स्वातंत्र्य प्रस्थापित करण्यासाठीचे उपकारक कृत्य ठरते.

उघड उघड हिंस्र, विध्वंसक वर्तन – जाळपोळ, लुटालूट, निरपराध माणसांची हत्या इत्यादी – 'आपल्या' माणसांनी केले की आपण, एक तर, तसे वर्तन केलेच नाही असे तरी म्हणू लागतो, किंवा तेच योग्य व नीतिमान, ध्येयनिष्ठ वर्तन असल्याचे म्हणू लागतो, या थराला गोष्टी आल्या आहेत ही खरी समस्या आहे. याचे भान 'हिंदू' व 'मुस्लिम' दोन्ही पक्षांच्या पुढाऱ्यांना नाही ही खरी व्यथित करणारी व चिंतेची बाब आहे. 'हिंदूं'चा पक्ष तो शत्रूचा पक्ष असे मानणाऱ्या मुस्लिमेवर 'पक्षा'तील अनेकांनाही हे भान नाही. बहुतेक पुढारी व कार्यकर्ते यांचे लक्ष मोर्चेबांधणीवरच आहे.

अशा परिस्थितीवर तीन तोंडगे आहेत. राजकारणाच्या व्यवहारी चौकटीत 'भयाचा व दहशतीचा समतोल' (बॅलन्स ऑफ टेरर) प्रस्थापित करून, आपण दंगल घडवायची नाही, घडू द्यायची नाही असा समझोता करणे, हा एक तोडगा. जेथे एक पक्ष अगदीच दुबळा, अल्पसंख्य असेल तेथे मक्तेदारीच्या आधारे बलिष्ठ पक्षाने एकतर्फी दहशत घालून, दंगल न करण्यास 'उदारपणे' मान्यता देणे, व त्याचे श्रेय संपादित करणे, हा दुसरा. पण भय व दहशत यांचा समतोल टिकवून जी शांती प्रस्थापित होते ती शांती नसतेच, ही गोष्ट आपण अनुभवीत आहोतच. हिंदू समाज बहुसंख्य आहे, सत्ता त्याच्याच हाती आहे, पण मुसलमानांचे भय घालून, दहशत निर्माण करून शिवसेना आपले प्रभुत्व लोकमानसावर जमविते व टिकवून धरते, हेच आपण अनुभवले आहे. भाजपचे आक्रमक राजकारणही याच पायावर उभे आहे. म्हणजे दोन्ही समाज भय व दहशत यांनी पीडितच आहेत.

भगवान गौतम बुद्धांची शिकवण आत्मसात करणे हा तिसरा तोडगा. क्रोधाने क्रोध शमत नाही; क्रोधाग्नीच जास्त भडकतो. वैर मिटविण्याचा एकमेव खरा व चिरस्थायी मार्ग, मन विशाल करून वैर टाकून देणे हाच; करुणा व प्रेम यांचा मार्ग. ही शिकवण आत्मसात करणे आणि 'शांतता कमिट्या' स्थापन करणे यातले अंतर मात्र ध्यानात ठेवले पाहिजे. किंवा, ही शिकवण आत्मसात करणे म्हणजे 'हिंदू-मुस्लिम भाई भाई' अशा घोषणा देणे, 'राष्ट्रीय एकात्म परिषदा' भरवणे नव्हे हेही जोर देऊन सांगायला हवे. 'आपल्या' माणसांना व पक्षाला व समाजाला पाठीशी घालण्याची भूमिका, मनातला अविश्वास, संशय, वैरभाव न मिटविता, वठविण्याच्या राजकारणाचा भाग म्हणून या गोष्टी केल्या जातात. आपलापरका, मित्र-शत्रू हा भेद मिटणे ही, ही शिकवण आत्मसात होण्याची शर्त आहे आणि खूण पण.

अयोध्येला जे घडले, मुंबईत जे घडले ते 'त्यांनी' घडविले - 'आम्ही' नाही, किंवा सुरुवात 'त्यांनी' केली व 'आम्ही' फक्त 'प्रत्युत्तर' दिले, किंवा 'ते गुन्हेगार आहेत, त्यांना शिक्षा करा' या सर्व भूमिका आपला-परका हा भेद टिकविणाऱ्या व वाढविणाऱ्या आहेत. जे घडले ते जास्तीत जास्त वस्तुनिष्ठपणे जाणून घेत असतानाच, जे सत्य समोर येईल ते न झाकता वा त्याला पक्षपाती मुरड न घालता सांगण्याचे कर्तव्य पार पाडीत असतानाच, जे घडले ते अपराधी वर्तन करणारी हिंदू, मुस्लिम माणसे दोन्ही आपलेच बांधव असल्याने आपण त्याची जबाबदारी व्यापक व खोलवर पातळीवर घेतली पाहिजे, ही भूमिका घेण्याची गरज आहे. ज्यांनी प्रत्यक्ष अपराधी कृत्य केलेले असेल त्यांच्याशीही, त्यांच्या अपराधाबद्दल बंधुभावाने संवाद होऊ शकतो, त्यांनाही त्यांच्या कृत्याकडे तटस्थ मानवीय भूमिकेतून पाहण्यास आवाहन करता येते, हा अनुभव क्षमाशील, निर्वैर भूमिकेमधून अशा लोकांमध्ये काम केलेल्या अनेक कार्यकर्त्यांनी घेतलेला आहे. अशा संवादात, आत्मपरीक्षणात राजकारणी पुढारी सहभागी सहसा होत नाहीत, सामान्य जन मात्र होतात, हाही अनुभवाचा भाग आहे.

... पान क्र. ५० वर पुढे चालू





गांधी नावाचा माणूस

रवींद्रनाथ टागोर

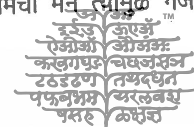
(१९३७ साली *आशिया* नियतकालिकासाठी गांधीजींवर लेख लिहून पाठविण्याची विनंती गर्ट्रूड इमर्सन सेन यांनी रवींद्रनाथांना केली. तेव्हा, त्यांना लिहिलेल्या पत्रात रवींद्रनाथांनी लिहिले, "गांधींवर लेख लिहिण्यासाठी आमंत्रित करून तुम्ही माझा बहुमानच करीत आहात याची मला पूर्ण कल्पना आहे. पण, सुदैवाने वा दुर्दैवाने, हे काम पार पाडण्यासाठी मी पात्र नाही याचे भान मला अधिक तीव्र आहे." आपली तब्येत ढासळलेली आहे आणि अशा अवस्थेत तर गांधी या विषयाला न्याय देणे अशक्यच आहे असेही त्यांनी लिहिले. "गांधीजी मला प्रिय असले आणि त्यांच्या शक्तिशाली व्यक्तित्वाचा प्रभाव मला जाणवतो हे खरे असले तरी, त्यांना मी जवळून ओळखतो असे मी म्हणू शकणार नाही. आम्ही परस्परांच्या सहवासात फार काळ राहिलेलो नाही. तसेच, आम्ही मिळून कोणते काम काही काळ केलेले नाही. एकमेकांविषयी आमची जी समज आहे, परस्परांविषयी आम्हाला जे अगत्य आहे ती, साक्षात आंतरिक जाण या स्वरूपाची गोष्ट आहे." असे लिहून त्यांनी लेख लिहिण्यापासून स्वतःची सुटका करून घेतली. वरील पत्र त्यांनी नोव्हेंबर मध्ये लिहिले. पण पुष्कळदा घडते तेच याही प्रसंगी घडले. गांधी हा विषय रवींद्रनाथांच्या मनोभूमीत रुजला. बी रुजावी तसा. जानेवारी १९३८ मध्ये त्यांनी लेख लिहिला. हा लेख प्रथम कलकत्त्याच्या *संडे स्टेट्समन* या दैनिकात १३ फेब्रुवारी १९३८ रोजी आणि *आशिया* नियतकालिकाच्या ऑक्टोबर १९३८ च्या अंकातही प्रसिद्ध झाला.

टागोर व गांधी यांचे पिंड वेगळे. ज्या बौद्धिक, धार्मिक व सांस्कृतिक-सामाजिक वातावरणात व संस्कारांसह ते वाढले त्यांच्यातले अंतर फार मोठे. आणि काही मुद्यांवरून त्यांच्यातले वैचारिक मतभेद खोलवर पोचणारे होते. त्यांच्यात झडलेले काही वाद त्या त्या काळी गाजलेही. आणि तरीही रवींद्रनाथांनी गांधीजींच्या व्यक्तित्वाचे व जीवनाचे मर्म जाणल्याचे या छोटेखानी लेखामधून स्पष्ट होते.)

काही महिन्यांचा पाश्चिमात्य देशांचा दौरा करून मी परत भारतात आलो तेव्हा तात्काळ स्वराज्य आपल्या पदरात पडणार आहे या अपेक्षेने सारा देश अतिशय उत्तेजित झाला होता. 'एका वर्षात स्वराज्य' ही घोषणा गांधींनी केली होती. ज्या कृतींच्या द्वारे स्वराज्य पदरात पडेल असे गांधी म्हणाले होते त्या कृती उघडउघड अगदी विशिष्ट प्रकारच्या व संकुचित स्वरुपाच्या होत्या आणि त्या बाह्य स्वरूपाच्या होत्या. त्या कृती करणाऱ्यांच्या ठायी आंतरिक परिवर्तन घडवून आणणाऱ्या त्या नव्हत्या.

गांधीजींसारख्या थोर पुरुषाने हे आश्वासन दिले होते. त्यामुळे, व्यवहाराच्या क्षेत्रात लाभ पदरात पडण्याच्या शक्यता किती याचा हिशेब थंड डोक्याने मांडण्याचा ज्यांचा स्वभाव त्यांचीही मने आशेने पागल बनलेली होती. त्यांनी माझ्याशी रागारागाने मोठा वाद घातला. ही बाब अशी आहे की, जेथे कारण-कार्यरूपी तर्क चालविणे व्यर्थ असते. अध्यात्मिक शक्ती येथे काम करीत आहे, तिचा एक गूढ असा प्रभाव आहे आणि भविष्य वर्तविण्याची एक अलौकिक क्षमता त्या शक्तीमध्ये आहे, असा वाद त्यांनी माझ्याशी घातला. आमच्या देशाच्या लोकांच्या स्वभावप्रकृतीमध्ये मनाचा एक अंगभूत दुबळेपणा आहे. युगानुयुगांच्या आमच्या राजकीय जीवनाच्या निष्फळतेला हा दुबळेपणा कारणीभूत राहिलेला आहे. गूढ शक्तीच्या प्रभावाने चमत्कार घडून येऊन आपले भाग्य उजळणार आहे – स्वराज्य प्राप्त होणार आहे – अशी अंधश्रद्धा जागवून, एक पागल अतिउत्साह निर्माण करून एक महान ध्येय साध्य करण्याचा मार्ग महात्माजींनी अनुसरावा यामुळे, महात्माजी खरोखर किती शहाणे आहेत अशी दाट शंका माझ्या मनात उत्पन्न झाली.

विवेकाची कास सोडून अंधळ्या श्रद्धेची त्या जागी प्रतिष्ठापना करावयाची, या अंधळ्या श्रद्धेचा उदो उदो अध्यात्मिक शक्ती म्हणून करावयाचा असे आम्ही वारंवार करीत आलो आहोत. आमची मने त्यामुळे गंजलेली बनणे





अनुक्रमणिका

आणि आमचे भवितव्य सदैव झाकोळलेले राहणे या स्वरूपाची किंमत आम्ही दीर्घकाळ देत आलो आहोत. तात्काळ काही वरवरचा लाभ पदरात पाडून घेणे यामुळे जमेलही. पण पाया भुसभुशीत करूनच असा लाभ आमच्या पदरात पडणार. भावुक विश्वासात असलेले अविवेकी बळ कामी आणून साध्य पदरात पाडून घेण्याचा प्रयत्न महात्माजी करीत आहेत अशी टीका मी केली. देशाचे मार्गदर्शक या नात्याने त्यांचे असे मूल्यमापन करून मी आरंभ केला. माझे सुदैव की तिथेच पूर्णविराम झाला नाही.

गांधीजी हे मोठे कर्मवीर आहेत. सर्वच महान कर्मवीरांप्रमाणे त्यांच्या ठायी असलेल्या सर्जकाच्या संकल्पाच्या व क्षमतेच्या सुयोग्य व सुसंवादी अभिव्यक्तीसाठी त्यांना विशाल, विराट माध्यमाची/रंगमंचाची गरज होती. वांझोट्या राजकारणाला लोक कमालीचे उबगले होते. सामाजिकदृष्ट्या, समाज म्हणजे अगणित खंदक नि कुंपणे यांनी तुकड्या तुकड्यांमध्ये विभागलेला. यांवर मात करून संपूर्ण देशाला स्वतंत्र बनविण्याचे प्रचंड आव्हान त्यांनी झेलले. हे आव्हान पेलण्याच्या प्रयत्नामध्ये त्यांचे व्यक्तित्व समृद्ध व जाणते बनले आहे. त्यांच्या प्रतिभेचे खरोखर महत्त्वाचे व अर्थपूर्ण पैलू प्रकट झाले आहेत. कलावंताचे व्यक्तित्व व त्याची वैशिष्ट्यपूर्ण प्रतिभा समजून घ्यावी तसे गांधीजींना समजून घ्यायला मी नंतरच्या काळात शिकलो आहे. ज्या विचारप्रणालीचा ते पुरस्कार करतात त्या विचारप्रणालीचे आधारभूत सिद्धान्त आणि ते बाळगतात ती अफलातून मनोराज्ये यांच्या द्वारे त्यांना समजून घेता येणार नाही. त्यांची म्हणून जी एक अजोड प्रज्ञा आहे तिचा पडताळा त्यांच्या कृतींमधून मिळतो. त्या कृतींच्या आधारे मी त्यांना समजून घेत आलो आहे. त्यांना समजून घेण्यासाठी हाच एकमेव खरा आलोक आहे. त्यांच्या कृती जेव्हा मी पाहतो तेव्हा त्यांच्या ठायीची माणुसकी, मानवनिष्ठा कमालीची परिणामकारक व प्रभावी असल्याचे अनुभवून मी अचंबित होतो.

गांधीजी स्वतः प्रवृत्तीने वैराग्यशील आहेत, पण इतर जणांच्या आनंद उपभोगण्याच्या आड ते येत नाहीत; उलट, त्यांचे जगणे सदा आनंददायी व प्रसन्न बनावे यासाठी ते प्रयत्नशील असतात. स्वतःच्या जीवनात ते गरिबीचे उदात्तीकरण करतात. पण सर्वसामान्य लोकांचे भौतिक जीवन सुधारावे यासाठी त्यांच्याइतका अथकपणे प्रयत्न केलेला दुसरा माणूस मिळावयाचा नाही. उलथापालथ घडवून आणणे त्यांच्या कार्यक्रमात बसत नाही, ते सुधारक आहेत. पण त्यांचा उत्साह आणि तडफ क्रांतिकारकाला लाजवील अशी आहे. ते उत्कट भावना चेतवितात पण त्या भावनांना ते कठोरपणे लगामही घालतात. ते मूर्तिपूजकही आहेत आणि मूर्तिभंजकही. लोकजीवनात पूर्वापार प्रतिष्ठित असलेल्या देवदेवतांना त्यांच्या त्यांच्या धूळ साचलेल्या देव्हाऱ्यांच्या पवित्र जागी ते तसेच राहू देतात आणि लोकांमधल्या भाविक वृत्तीला व भक्तीला अधिक उन्नत असे मानवतानिष्ठ वळण देतात. चातुर्वर्ण्य मानणारा मी आहे असे म्हणत असतानाच, त्याच वेळी ते जातपातीच्या, स्पृश्यास्पृश्यतेच्या मर्मस्थानी प्राणांतिक आघात करतात. इतके करूनही लोकांची नाराजी वा रोष त्यांनी ओढवून घेतलेला नाही. त्यांच्या जागी दुसरी कोणतीही व्यक्ती असती तर त्या व्यक्तीला एवढा परिणाम साधता आला नसता किंवा लोकांची नाराजी चुकविता आली नसती. गांधीजींना ते जमले याचे कारण त्यांची नैतिक उंची.

माणसाच्या नैतिक-अध्यात्मिक उन्नयनाच्या मार्गात कामवासना व लैंगिक जीवन यांनी अडथळा उत्पन्न होतो; त्यांचा त्याग केल्याखेरीज हे उन्नयन अशक्य आहे, अशी गांधींची ठाम धारणा आहे. *द क्रुएत्झर सोनाटा*चे महान लेखक टॉलस्टॉय यांच्या इतकीच गांधींना कामवासनेविषयी घृणा वाटते असे म्हणता येते. पण एका महत्त्वाच्या बाबतीत गांधी व टॉलस्टॉय यांच्या मध्ये फरक आहे. पुरुषांना मोहित करणाऱ्या स्त्री-जातिविषयी टॉलस्टॉय यांच्या ठायी तिरस्काराचा तीव्र भाव आढळून येतो. गांधींच्या ठायी स्त्रियांविषयी या भावनेचा लवलेशही आढळत नाही. स्त्रियांविषयी गांधींची सहृदयता, त्यांच्याविषयीचा कळवळा हा त्यांच्या स्वभावाचा एक सर्वात उदात्त असा पैलू आहे. आणि तो त्यांच्या चारित्र्याचा एक अविचल घटक राहिलेला आहे. ते ज्या स्वातंत्र्यलढ्याचे नेतृत्व करीत आहेत त्या महान आंदोलनात त्यांची साथ करणाऱ्या व्यक्तींमध्ये अनेक स्त्रियांचा समावेश आहे. इतकेच नव्हे तर, सहकारी म्हणून त्यांची निष्ठा अव्वल दर्जाची आहे, व गांधींच्या प्रभावळीत त्यांना मोठे मानाचे स्थान अंतर्वर्तुळात आहे.

दुरिताचा दुःस्वास करावा, दुर्जन *व्यक्तीचा* मात्र दुःस्वास करू नये, ही गांधींची शिकवण आहे. ही एक अशक्य गोष्ट आहे असे प्रथमदर्शनी वाटते. पण त्यांच्या स्वतःच्या जीवनात त्यांनी ही शिकवण आचरणात आणली आहे. एका प्रसंगी

काँग्रेस पक्षाने 'गद्दार' म्हणून अधिकृतपणे धिक्कार केलेल्या एका नामवंत प्रतिष्ठित राजकारणी नेत्यावरोवर गांधींचे संभाषण झाले त्यावेळी योगायोगाने मी तेथे होतो. गांधींच्या जागी अन्य कोणीही काँग्रेसी नेता असता तर त्याच्या आवाजात तिरस्काराचा भाव उमटला असता; नव्हे, त्याने बुद्ध्या तिरस्कार प्रकट करण्याची भूमिका घेतली असती. गांधी त्या गृहस्थांशी अतिशय अदबीने वागले. त्यांचे म्हणणे त्यांनी शांतपणे व सहानुभावाने ऐकून घेतले. 'या माणसाच्या नजरेत आपण किती खुजे आहोत' असा भाव त्या गृहस्थांच्या मनात उत्पन्न होईल असे गांधीजींचे एकदाही वागणे त्या दीर्घ संभाषणाच्या ओघात झाले नाही. हा खरोखरच थोर माणूस आहे, असे मी स्वतःशी म्हटले. कारण ज्या पक्षाचे ते नेता होते त्या पक्षाच्या हितसंबंधांच्या पलीकडे ते भूमिका घेऊ शकत होते; जी प्रणाली ते प्रसृत करीत होते त्या प्रणालीतही ते बंदिस्त नव्हते. व्यक्ती म्हणून त्यांची उंची मोठी होती.

गांधीजींविषयी ही गोष्ट मला फार अर्थपूर्ण व महत्त्वाची वाटते. राजकारणी, नेता, संघटक, (नैतिक क्षेत्रातील) सुधारक म्हणून त्यांची थोरवी निर्विवाद आहे. पण माणूस म्हणून त्यांची थोरवी या सगळ्याहूनही अधिक आहे. कारण व्यक्तित्वाचे हे सारे पैलू व त्यांनी हाती घेतलेली कामे यांनी त्यांची माणुसकी मर्यादित झालेली नाही; या सगळ्यापलीकडे तिची पोच आहे. मनुष्यमात्राविषयीचा कळवळा ही त्यांच्या सर्व वृत्ती-प्रवृत्ती व भूमिका-कार्ये यांच्यामागील प्रेरणा आहे. आणि हा कळवळाच त्यांच्या व्यक्तित्वाच्या विभिन्न अंगांचे व कार्यांचे पोषण करीत असतो. ते पक्के आदर्शवादी आहेत; आदर्शाच्या सिद्धीसाठी वाटचाल करीत राहण्यापासून त्यांना कोणी कधी परावृत्त करू शकणार नाही. माणसांच्या सगळ्या वागण्याला ते त्यांच्या खास अशा काही कसोट्या लावतात व त्या वर्तनाला जोखतात. तथापि, त्यांच्या अंतःकरणात माणसांविषयी प्रेम ओतप्रोत आहे; तो त्यांच्या व्यक्तित्वाचा गाभा आहे. त्यांची तत्त्वे, संकल्पना, विचार यांची पकड त्यांच्यावर इतकी सर्वंकष नाही की माणसांशी ते निर्दय व्यवहार करू शकतील. त्यांच्या कल्पना व उपक्रम क्रांतिकारक असले तरी, ते नेमस्त आणि परंपरानिष्ठ असण्याचे हे कारण आहे, कारण समजुतीने व प्रेमाने लोकांना बरोबर घेऊन जाण्याची त्यांची इच्छा असते. समाजाच्या भल्यासाठी काही नवा प्रयोग करून पाहण्याची, नवी वाट चोखाळण्याची गोष्ट त्यांच्या मनात असली तर, त्या वाटेने ते स्वतः प्रथम काही पावले टाकणार; स्वतः केल्याशिवाय अन्य कोणालाही ती कृती करायला ते सांगायचे नाहीत. त्याग करायला, समर्पण करायला जर ते लोकांना आवाहन करणार असले तर प्रथमतः ते स्वतः त्याग करतील, स्वतःचे समर्पण करतील आणि मगच लोकांच्या समोर आपला प्रस्ताव ठेवतील. आता, बरेच समाजवादी असे आहेत की, ते जरी विशेषाधिकारसंपन्न असले तरी, सर्व विशेषाधिकारसंपन्न लोकांचे विशेषाधिकार, त्यांना मिळणारे लाभ काढून घेणारी व्यवस्था प्रस्थापित होईपर्यंत हे समाजवादी आपल्या विशेषाधिकारांचा उपभोग घेत राहतील, लाभ पदरात पाडून घेत राहतील. हा माणूस मात्र असा आहे की, इतरांनी अमुकतमुक गोष्टींचा त्याग करावा असे आवाहन करण्यासाठी पाऊल पुढे टाकण्याआधी प्रथम अशा गोष्टींचा त्याने त्याग केलेला असेल.

गांधीजींइतका देशासाठी त्याग केलेले देशभक्त भारतात आहेत, जसे ते सर्व जगभर असतातच. त्यांना हाल, छळ, शिक्षा, जाच इत्यादी गोष्टी ज्या प्रमाणात सोसाव्या लागल्या त्यापेक्षा ज्यांना या गोष्टींपासून होणारे क्लेश अधिक सहन करावे लागले अशाही काही व्यक्ती सापडतील. धर्माच्या क्षेत्रातही, असे साधुबैरागी, संन्यासी, योगी या देशात आहेत की त्यांच्या घोर तपश्चर्येच्या वा देहदंडात्मक जीवनशैलीच्या तुलनेत गांधीजींची जीवनसरणी आरामाची वाटेल. पण हे देशभक्त फक्त देशभक्तच आहेत. आणि हे संन्यासी/बैरागी केवळ अध्यात्म्याच्या क्षेत्रातले 'खेळाडू' आहेत. माणसांचे सद्‌गुणही माणसांच्या व्यक्तिमत्त्वांना सीमांमध्ये बांधून टाकत असतात; त्यांनी व्यक्तिमत्त्वे निरुंद बनतात. या माणसाच्या अंगी आढळणारे सद्‌गुण मोठे आहेत. पण हा माणूस त्या सद्‌गुणांहूनही मोठा असण्याची प्रचिती येते.

ज्या विभिन्न सुधारणांशी गांधीजींचे नाव जोडलेले आहे त्यांपैकी एकही सुधारणा बहुधा अशी नसेल की जिची प्रथम कल्पना गांधीजींनी केली असा दावा करता येईल. त्यांच्या पूर्वसुरींनी वा समकालिनांनी त्यांचा उच्चार केला होता, त्या राबविल्या होत्या असेच आढळण्याची शक्यता आहे. ग्रामीण भारताच्या पुनर्रचनेसाठी एका सर्वांगीण रचनात्मक कार्यक्रमाचा पुरस्कार काँग्रेसने करण्याच्या कितीतरी आधी मी याची मांडणी केली होती व तिचा प्रसारही करीत आलो आहे; आपल्या मुलांच्या शिक्षणाचा एक अंगभूत व आवश्यक भाग म्हणून

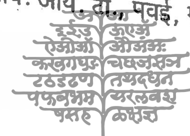
हस्तोद्योगांचा समावेश शिक्षणात केला गेला पाहिजे हेही मी आधीपासून म्हणत आलो आहे. हिंदुधर्मामधून अस्पृश्यतेच्या अमानुष रूढीचे उच्चाटन करणे नितांत गरजेचे आहे असेही प्रतिपादन मी पूर्वीपासून करीत आलो आहे. पण या साऱ्या गोष्टी त्यांनी हातात घेण्याच्या आधी त्यांच्या मध्ये उत्प्रेरक बळ उत्पन्न झाले नव्हते ही तरीही वस्तुस्थिती उरतेच. पण आता या सर्व कल्पना व कार्यक्रम जेव्हा अशा माणसाने हाती घेतले – ज्याच्या जीवनात उक्ती व कृती यांच्यात एकरूपता आहे, ज्याची ध्येये त्याच्या अस्तित्वात/व्यक्तित्वात मूर्त झालेली आहेत – तेव्हा त्यांच्यातल्या जीवनरसाने या सर्व कल्पना व कार्यक्रम यांच्या ठिकाणी सळसळणारे चैतन्य व परिवर्तनाचे बळ उत्पन्न झाल्याचे अनुभवाला येते.

जे साध्य गाठवयाचे असेल ते गाठण्यासाठी ज्या साधनांचा व मार्गांचा वापर आपण करू ती साधने व मार्ग सत्यनिष्ठ व विशुद्ध असावीत असा त्यांचा आग्रह आहे. या आग्रहामधून त्यांचा अहिंसेचा सिद्धान्त आकारास आला. त्यांच्या ठायी ओतप्रोत असलेल्या माणुसकीचाच तो एक पैलू आहे. हक्क पदरात पाडून घेण्यासाठी, न्याय मिळवून घेण्यासाठी माणसे, व्यक्तिशः वा सामुदायिकरीत्या, जे लढे लढतील ते लढत असताना इतर मानवांच्या विषयी त्यांची जी पायाभूत कर्तव्ये आहेत त्यांचा कदापिही भंग होता कामा नये, हे पथ्य कटाक्षाने सांभाळण्याचा त्यात आग्रह आहे. जीवनाविषयीचा पूज्यभाव अहिंसेच्या आग्रहाच्या मुळाशी आहे. आजच्या विशिष्ट वर्गांचे वा जातींचे/गटांचे विशेषाधिकार व 'हक्क' हे मुळात हिंसक मार्गांचा अवलंब करून संपादित केलेले आहेत आणि हिंसक मार्गांचा आधार घेऊनच ते आजही राखले जात आहेत; तेव्हा याच मार्गांचा अवलंब करूनच त्यांना विशेषाधिकार व हक्क यांच्यापासून वंचित करता येईल, ही भूमिका एका कधीही न संपणाऱ्या दुष्टचक्राला जन्म देणारी आहे. कारण कोणत्याही स्थळकाळातला समाज घेतला तरी, प्रस्थापित समाजव्यवस्था आमचे हक्क – वास्तव किंवा मनचे – नाकारते, आम्हाला न्याय देत नाही या स्वरूपाचे एक ना एक गाऱ्हाणे असलेले समूह असणारच. मग वरील युक्तिवादाचा वापर करून, न्याय मिळवून घेण्यासाठी वा हक्क पदरात पाडून घेण्यासाठी हिंसक, विध्वंसक मार्गांचा अवलंब करण्याचा आम्हाला अधिकार पोचतो असे ते म्हणूच शकतील, आणि स्वतःचे उद्दिष्ट साध्य करण्यासाठी रक्ताचे पाट वाहवू शकतील. या प्रक्रियेला अंत नाही. कोठेतरी, कोणीतरी हे दुष्टचक्र भेदायला हवे. हे दुष्टचक्र भेदण्याचे श्रेय आपल्या देशाला मिळावे ही गांधीजींची इच्छा आहे.

कदाचित यामध्ये त्यांना यश येणार नाही. आपल्या गैर व अन्याय्य वर्तणुकीपासून माणसांना परावृत्त करण्यात गौतम बुद्धाला व येशू ख्रिस्ताला अपयश आले तसे गांधीजींनाही अपयश येईल, हे शक्य आहे. पण येणाऱ्या सर्व पिढ्यांनी ज्यांच्या जीवनापासून काही शिकावे असे जीवन हा माणूस जगला इतके तर लोक नेहमीच म्हणतील.

लेखक-परिचय

- **नलिनी पंडित** : अर्थशास्त्राच्या निवृत्त प्राध्यापक; *महाराष्ट्रातील राष्ट्रवादाचा विकास*, *जातिवाद आणि वर्गवाद*, *गांधी* आदि ग्रंथांच्या कर्त्या; मराठी अर्थशास्त्र परिषदेच्या व आंबेडकर अकादमी, सातारा, प्रणीत 'विचारवेध' संमेलनाच्या भूतपूर्व अध्यक्ष. **पत्ता** : बांबुळी निवास, माहीम, मुंबई ४०० ०१६.
- **अद्वयानंद गळतगे** : नाडगे ज्युनियर कॉलेज, कारदगा (जि. बेळगाव, कर्नाटक) येथील निवृत्त प्राचार्य, **पत्ता** : भोज (बेळगाव) ५९१२६३ कर्नाटक.
- **डी. एच. हाइम्झ** : मानववंशविज्ञान, भाषाविज्ञान, लोकविद्या आणि शिक्षणशास्त्र या विषयांचे अध्यापन व संशोधन : हार्वर्ड विद्यापीठ १९५५-६०; कॅलिफोर्निया विद्यापीठ, बर्कली १९६०-७१; पेनसिल्वेनिया विद्यापीठ १९७५ पासून आजतागायत.
- **मिलिंद मालशे** : प्राध्यापक, मानव्यविद्या आणि सामाजिक विज्ञान विभाग **पत्ता** : आय. आय. टी., पवई, मुंबई ७६.
- **अर्चना दामले** : संशोधन सहायक, मानव्यविद्या आणि सामाजिक विज्ञान विभाग, **पत्ता** : आय. आय. टी., पवई, मुंबई ७६.





महात्मा गांधी आणि भगवद्गीता

नलिनी पंडित

भगवद्गीता हा हिंदुधर्मातील एक प्रमुख ग्रंथ आहे. हिंदू समाजातील वैयक्तिक व सामाजिक नीतीला तो आधारभूत मानला गेल्यामुळे या ग्रंथाच्या संदर्भात् आपल्या नीतीकल्पना स्पष्ट करण्याची येथील तत्त्ववेत्त्यांना नेहमीच गरज वाटलेली आहे. तेराव्या शतकात ज्ञानेश्वरांनी गीतेवर विस्तृत टीका लिहून वारकरी पंथाचा पाया घातला. आधुनिक काळात लो. टिळक व योगी अरविंद यांनी गीतेच्या संदर्भात स्वतंत्र ग्रंथ लिहून आपले विचार लोकांसमोर मांडले आहेत. महात्मा गांधी हे तर वृत्तीने अत्यंत धार्मिक होते. "माझ्या राजकीय, सामाजिक, आर्थिक अशा विविध कार्याची प्रेरणा धार्मिक आहे. धर्म हेच माझ्या जीवनाचे प्राणतत्त्व आहे. त्याशिवाय मी क्षणभरही जगू शकणार नाही" असे त्यांनी पुनःपुन्हा सांगितले आहे. गीतेवर गांधीजींची नितान्त श्रद्धा होती. तिच्या दुसऱ्या अध्यायातील स्थितप्रज्ञाचे वर्णन करणारे श्लोक त्यांच्या नित्याच्या प्रार्थनेत असत. गांधींनी गीतेवर स्वतः विस्तृत ग्रंथ लिहिलेला नाही. मात्र गुजराती भाषेत त्यांनी तिचा सटीप अनुवाद केलेला आहे. त्यांचे सहकारी महादेवभाई देसाई यांनी गांधींच्या मते गीता (*Gita according to Gandhi*) असा गांधींच्या विचारांचे विवरण करणारा ग्रंथ लिहिला आहे. त्यावरून या संदर्भातील गांधींच्या विचारांची आपणांस नीट कल्पना येते.

बालपणीचे संस्कार

गांधींचे वडील व आजोबा हे पोरबंदर व राजकोट संस्थानांचे दिवाण होते. दोघेही वृत्तीने धार्मिक होते. त्यांच्या घरात तुलसीदासाच्या *रामचरितमानसा*चे नित्याने वाचन होई. गीता व भागवत या ग्रंथांचेही तेथे पठण चाले. तुलसीदासांनी वर्णिलेला राम हा केवळ शत्रूचा पाडाव करणारा शूर राजा नव्हता; तो साक्षात् परब्रह्म होता. त्याचे राज्य हे एक आदर्श राज्य होते. त्याच्या राज्यात मानवनिर्मित दुःखाला व पापाला वाव नव्हता. रामराज्याच्या या कल्पनेचा गांधींवर प्रभाव पडला. मात्र वडिलांपेक्षा आईकडे त्यांचा अधिक ओढा होता. त्यांची आई तुळसीबाई ही प्रणामी अथवा प्राणनाथी पंथाची होती. अठराव्या शतकात स्थापन झालेल्या या पंथाचा भर सर्व धर्मांच्या ऐक्यावर होता. गांधींच्या आश्रमात 'रघुपती राघव राजा राम' ही प्रार्थना नेहमी म्हटली जाई. तिची दुसरी ओळ 'ईश्वर, अल्ला तेरे नाम। सबको सन्मती दे भगवान।' ही या पंथाचा प्रभाव दर्शविते. या पंथाच्या प्रभावामुळेच इंग्लंडला गेल्यावर मांस, मद्य व मदिराक्षी यांना आपण स्पर्श करणार नाही अशी शपथ तुळसीबाईंनी आपल्या मुलाला घ्यायला लावली.

इंग्लंडमधील शाकाहारी मंडळी

ही शपथ घेऊन गांधी वयाच्या अठराव्या वर्षी उच्च शिक्षणासाठी इंग्लंडला गेले. इंग्लंड हा देश अन्नाच्या बाबतीत स्वावलंबी नसल्याने तेथे अन्नाची मोठ्या प्रमाणावर आयात करण्यात येई. भाज्या व फळे यांची कमतरता असलेल्या या देशात शाकाहाराला चिकटून राहणे त्या काळी अवघड होते. शाकाहारी व स्वस्त भोजनाच्या शोधात फिरत असताना हेन्री सॉल्ट यांचा 'शाकाहाराची कैफियत' (*A Plea for Vegetarianism*) हा ग्रंथ गांधींच्या हाती लागला आणि त्यामधून त्यांच्या शाकाहाराला एक तात्त्विक अधिष्ठान लाभले. पुढे लंडनमधील शाकाहारी मंडळीचे ते सभासदही झाले. या मंडळीमध्ये इमर्सन व थोरो यांचे परतत्त्ववादी अनुयायी, हेन्री सॉल्टसारखे मानवतावादी, ॲनी बेझंट व त्यांचे सहकारी थिऑसॉफिस्ट व जॉर्ज बर्नार्ड शॉ यांच्यासारखे फेबियन समाजवादी एकत्रित आले होते. या मंडळीच्या कामकाजातून गांधींचा या निरनिराळ्या तत्त्वप्रणालींशी प्रथम परिचय झाला. लहानपणापासून त्यांच्यावर धार्मिक संस्कार झालेले असल्याने समाजवादापेक्षा परतत्त्ववादाबद्दल (Transcendentalism) त्यांना अधिक आकर्षण वाटले आणि हिंदू धर्मातील जुन्या धर्मकल्पनांची परतत्त्ववादाशी सांगड घालण्याच्या प्रयत्नातून त्यांच्या धर्मकल्पनेला नवा आकार प्राप्त झाला.

इमर्सन, थोरो यांच्या परतत्त्ववादाला युरोपातील धार्मिक पुनरुज्जीवनाच्या चळवळीची पार्श्वभूमी होती. या धार्मिक

अनुक्रमणिका





पुनरुत्थानाची सुरुवात युरोपीय विद्वानांनी भारतीय धर्म आणि संस्कृती यांचा अभ्यास करून जे ग्रंथ प्रसिद्ध केले त्यामधून झाली. परमेश्वराने हे जग मानवाच्या सुखासाठी निर्माण केलेले आहे अशी ख्रिस्ती धर्माची शिकवण होती. परंतु निसर्गाला जीवनमृत्यूचे सुखदुःख नाही. निसर्गात सतत चालू असलेल्या जीवघेण्या संघर्षात बाह्य परिस्थितीशी ज्याला तत्परतेने जुळते घेता येते तोच टिकून राहतो असे डार्विन यांनी सिद्ध केले. तेव्हा सामान्य माणसाच्या मनात ईश्वराच्या अस्तित्वाबद्दल शंका उत्पन्न झाली.

विश्व हे अनादी व स्वयंभू आहे. परमेश्वर ही एखादी सगुण व्यक्ती नव्हे. ते विश्वाला व्यापून टाकणारे निर्गुण, निराकार चैतन्य आहे असे भारतीय तत्त्ववेत्त्यांचे प्रतिपादन होते. हे प्रतिपादन आधुनिक विज्ञानाच्या तत्त्वाशी अधिक सुसंगत आहे असे अनेक युरोपीय तत्त्ववेत्त्यांचे म्हणणे होते. मात्र चातुर्वर्ण्यावर आधारलेली हिंदूंची नीतीकल्पना त्यांना ..ग वाटली नाही म्हणून ख्रिस्ती धर्मातील नीतीमूल्यांची ...य अध्यात्मवादाशी सांगड घालणारी नवी धार्मिक तत्त्वज्ञाने ...पात उदयास आली.

आत्मविकासाची या तत्त्ववेत्त्यांची कल्पना भारतीय अध्यात्मवादातील आत्मस्वातंत्र्याच्या कल्पनेहून खूप वेगळी आहे. बाह्य उपाधीपासून पूर्णपणे मुक्त झालेल्या आत्म्याचे परमात्म्याशी मीलन यावर हिंदुधर्मकल्पनेत भर आहे. उलट, या ख्रिस्ती तत्त्वज्ञांनी ख्रिस्ती परंपरेला अनुसरून मानव हाच आपल्या विचारांचा केंद्रबिंदू मानला आहे. मानवाची बुद्धी, भावना आणिक नैतिक प्रेरणा यांच्या विकासातून त्याचे एक समतोल व विकसित व्यक्तिमत्त्व निर्माण करणे हे त्यांचे ध्येय होते. माणसामाणसांतील संबंध सुधारून आदर्श समाज निर्माण करण्यासाठी ते प्रयोग करीत होते. या आदर्शवाद्यांच्या प्रभावामुळे गांधीही परंपरागत धर्म विचारांकडून मानवकेंद्रित अध्यात्मवादाकडे वळले.

प्युरिटन नीतीमूल्ये

या सर्व आदर्शवादी धर्मपंथांना प्युरिटन नीतीमूल्यांचे अधिष्ठान होते. कॅथलिक पंथ हा चर्चभोवती संघटित झालेला होता. नीतीदृष्ट्या भ्रष्ट होत चाललेल्या धर्मसंस्थेविरुद्ध मार्टिन ल्यूथर यांनी प्रथम बंडाचे निशाण उभारले. प्रत्येक माणसाला बायबलचा अर्थ लावण्याचा अधिकार आहे असे ल्यूथर यांचे म्हणणे होते. रोमन कॅथलिक चर्चच्या हातात केवळ धार्मिक सत्ताच होती असे नाही, युरोपमधील राजांवरही पोपचे आधिपत्य होते. ल्यूथर यांच्या बंडाचा फायदा घेऊन युरोपातील राजांनी स्वतःला व आपल्या देशातील राष्ट्रीय चर्चेसना पोपच्या सत्तेपासून मुक्त करून घेतले. परंतु राज्यसंस्था व धर्मसंस्था यांच्यातील सत्तेची उतरंड तशीच कायम राहिली. या उतरंडीला विरोध करून सोळाव्या व सतराव्या शतकात युरोप-अमेरिकेतील ज्या धर्मपंथांनी धार्मिक क्रांतीची नवी तत्त्वे सांगितली त्यांना प्युरिटन धर्मपंथ म्हटले जाते. त्यांच्यामध्ये पायेटिस्ट, मेथॉडिस्ट, बॅप्टिस्ट, क्वेकर, युनिटेरियन अशा अनेक पंथांचा समावेश होतो. जॉन केल्व्हिन हा या धर्ममताचा प्रमुख प्रणेता मानला जातो.

दक्षिण आफ्रिकेत वास्तव्य करीत असताना गांधींचा क्वेकर धर्मपंथीयांशी फार निकटचा संबंध आला. श्रीमंतांची चैन हेच गरिबांच्या दुःखाचे मुख्य कारण आहे, अशी भूमिका घेऊन क्वेकर पंथीयांनी साधी राहणी स्वीकारली होती. अठराव्या व एकोणिसाव्या शतकातील सुधारणेच्या अनेक चळवळींचे नेतृत्व त्यांच्याकडे होते. गुलामगिरीला त्यांचा जोराचा विरोध होता. गिरण्या-कारखान्यांमधील कामगार, तुरुंगातील कैदी, इस्पितळातील वेडे यांची परिस्थिती सुधारावी यादृष्टीने त्यांचे प्रयत्न चालू होते. कोणत्याही युद्धाला त्यांचा विरोध होता. गांधींच्या धर्मकल्पनेवर या क्वेकर धर्मपंथाचा फार मोठा प्रभाव पडला आहे. भगवद्‌गीतेचा त्यांनी लावलेला अर्थही या धर्ममताला जवळचा आहे.

महाभारत – एक रूपकात्मक काव्य

भगवद्‌गीता हा महाभारत या महाकाव्याचा एक भाग आहे. कुरुक्षेत्राच्या युद्धभूमीवर कौरवपांडवांची सैन्ये समोरासमोर उभी ठाकली असताना आपलेच गुरुजन व सगेसोयरे यांच्याशी आपल्याला युद्ध करावे लागणार आहे हे लक्षात येऊन अर्जुन किंकर्तव्यमूढ झाला. त्याला युद्धास प्रवृत्त करण्यासाठी श्रीकृष्णांनी केलेला उपदेश असे या ग्रंथाचे स्वरूप आहे. महाभारत हा एक प्रत्यक्ष घडलेला इतिहास आहे अशी आपल्याकडे बऱ्याच लोकांची समजूत आहे. गांधींना ते मान्य नव्हते. रामायण व महाभारत ही रूपकात्मक काव्ये आहेत. महाभारतातील बहुतेक पात्रांचा जन्मच मुळी अतिमानवी, अलौकिक असा आहे. याचा अर्थ कृष्ण व अर्जुन या व्यक्ती प्रत्यक्षात झाल्याच नसतील असा नव्हे. पण महाभारताच्या लेखकाने आपला

अनुक्रमणिका

संदेश लोकांपर्यंत नेऊन पोहोचविण्यासाठी त्यांच्या जीवनकथेचा उपयोग केलेला आहे असे गांधीजींचे म्हणणे होते.

विहितकर्म

मानवाचे नैतिक कर्तव्य कोणते, हा धर्मशास्त्रापुढील एक महत्त्वाचा प्रश्न आहे. सामाजिक व्यवस्थेतील श्रमविभागणीप्रमाणे प्रत्येकाच्या वाट्याला आलेले कर्म हेच त्याचे विहितकर्म होय. फलाची आशा न धरता निष्कामबुद्धीने हे कर्म पार पाडल्यास माणूस कर्मबंधनातून मुक्त होतो असे हिंदू तत्त्ववेत्त्यांचे सांगणे होते.

पारंपरिक कॅथलिक पंथात मनुष्याच्या ऐहिक कर्तव्याचा स्वतंत्रपणे विचार केलेला नाही. धर्मपीठांनी घालून दिलेल्या नियमांचे पालन करणे हीच नीती अशी कॅथलिक पंथीयांची श्रद्धा होती. ल्यूथर यांनी माणसाच्या नैतिक कर्तव्याचा स्वतंत्रपणे विचार केला. परिस्थितीनुसार जो व्यवसाय प्रत्येकाला प्राप्त झालेला असेल तो कर्तव्यबुद्धीने पार पाडणे हाच परमेश्वराला संतुष्ट करण्याचा मार्ग होय, असे ल्यूथर यांचे म्हणणे आहे. ल्यूथर यांची ही कल्पना गीतेतील विहित कर्माच्या कल्पनेशी बरीच जवळ आहे. जन्मसिद्ध व्यवसायाची तरफदारी करणे आजच्या युगात शक्य नसल्याने 'भगवद्गीता आणि आधुनिक काळ' यावर बोलणारे अनेक वक्ते परिस्थिती आणि स्वतःची निवड यानुसार प्रत्येक माणसाच्या वाट्याला जे कर्म आले असेल तेच त्याचे विहितकर्म होय असाच गीतेतील तत्त्वज्ञानाचा अर्थ लावतात.

गांधींची विहितकर्माची कल्पना याहून फार वेगळी आहे. परमेश्वर म्हणजे एखादी सर्वगुणसंपन्न व्यक्ती आहे किंवा जगातील घडामोडींबद्दल उदासीन असलेले केवळ साक्षीभूत असे सर्वव्यापी निर्गुणतत्त्व आहे असे गांधी मानीत नाहीत. या विश्वातील सर्व व्यवहार एका नैतिक शासनाने प्रेरित झालेले असतात ही श्रद्धा म्हणजेच धर्म होय अशी त्यांनी धर्माची व्याख्या केली आहे.

प्रत्येक माणसाच्या मनात उपजतच नीतीची एक प्रेरणा असते. मनुष्य कितीही दुर्गुणी व अधःपतित असला तरी त्याच्या अंतःकरणातून ही प्रेरणा समूळ नष्ट होत नाही. ही प्रेरणाच परमेश्वराशी आपले नाते जोडते. स्वतःच्या मनातील या चैतन्यमय नैतिक प्रेरणेला प्रतिसाद देऊन त्याप्रमाणे आचरण करणे म्हणजेच धर्माचे पालन करणे होय. परमेश्वर पापपुण्याचा जनक असला तरी तो पापापासून पूर्णपणे मुक्त आहे. परमेश्वर स्वतः काहीच करत नाही. अशिवाचे निर्मूलन करण्यासाठीच त्याने मनुष्याला नैतिक प्रेरणेचे वरदान दिलेले आहे. तिला स्मरून जगातील असत्याशी, अशिवाशी, अनीतीशी झगडा करण्यातच मनुष्याच्या ईश्वरनिष्ठेची खरी कसोटी आहे अशी गांधींची शिकवण आहे. प्राप्त कर्तव्य या कल्पनेचा त्यांनी लावलेला अर्थ प्युरिटन धर्ममताचा त्यांच्यावरील प्रभाव दाखवितो. त्यांच्या स्वतःच्या जीवनातील या झगड्यालाच गांधींनी 'सत्याचे प्रयोग' हे नाव दिले आहे.

अन्यायाचा प्रतिकार करण्याची शिकवण

भारतीय तत्त्ववेत्त्यांनी समाजव्यवस्था ही निसर्गरचनेइतकीच शाश्वत व अपरिवर्तनीय मानली आहे. मानवाच्या मनातील अहंकार, स्वार्थ, भोगलालसा, दौर्बल्य व भीती यांतच मानवी दुःखाचे मूळ आहे. म्हणून इंद्रियांच्या सहजप्रवृत्तींना लगाम घालून शुद्ध बुद्धीने व निर्मम आणि निरहंकारी वृत्तीने प्राप्त कर्तव्ये पार पाडणे हाच खरा धर्म अशी गीतेची शिकवण आहे. परंतु धर्मसंस्था आणि शासनसंस्था यांच्या निर्बंधांतही अनैतिकता असू शकेल या विचारांचा येथील तत्त्ववेत्त्यांना कधी स्पर्शच झाला नाही. आधुनिक काळात लो. टिळकांनी नीती-अनीतीचा निर्णय करताना माणसाच्या शुद्ध बुद्धीलाच महत्त्व दिले आहे. निष्काम वृत्तीच्या माणसाने कोणते कर्म करावे याचे उत्तर टिळकांनी चातुर्वर्ण्याधिष्ठित समाजात त्यावेळच्या परिस्थितीनुसार प्राप्त झालेले विहितकर्म असेच दिले आहे. गांधींनी आपल्या अनुयायांना लोकमान्यांप्रमाणे नैतिक शिस्तीची बंधने पाळून स्वतःच्या मनोवृत्तींवर मात करण्याची तर शिकवण दिलीच, पण सामाजिक चालीरीती आणि शासकीय कायदे यांच्यामध्ये जेथे जेथे त्यांना अशिवाचा प्रत्यय आला तेथेही त्यांचा प्रतिकार करण्यास त्यांनी त्यांना प्रवृत्त केले. अनेक वर्षे पाश्चात्त्य देशांतील सुधारकांच्या सहवासात राहिल्यामुळे व्यक्तीचे स्वतःसिद्ध पावित्र्य, सर्व धर्मांच्या व जातींच्या स्त्री-पुरुषांची समानता आणि बंधुभाव ही मूल्ये गांधींनी मनोमन स्वीकारली होती. म्हणून इंग्रजी राज्य हे सैतानी राज्य आहे; अस्पृश्यता, उच्चनीचभाव, बालविवाह या चाली अधार्मिक आहेत असे त्यांनी निःशंकपणे प्रतिपादन केले, आणि सामाजिक अन्यायाचा संघटितपणे व अहिंसात्मक पद्धतीने प्रतिकार करण्यासाठी त्यांनी लोकांच्या

चळवळी उभारल्या. अन्यायाचा प्रतिकार करण्याची ही शिकवण हे भारतातील इतर धर्मसुधारकांशी तुलना करता गांधींच्या धर्मकल्पनेचे खास वैशिष्ट्य होय.

शास्त्रप्रामाण्य आणि अंतःप्रेरणा

जगातील निरनिराळ्या धर्मांचे संस्थापक आणि साधुसंत यांच्याबद्दल गांधींच्या मनात नितांत आदर होता. त्यांच्या लिखाणातील काही भाग दैवी प्रेरणेने स्फुरला असेल हेही त्यांना मान्य होते. मात्र शास्त्रकार कितीही मोठे असले तरी तेही अखेर मानवच होते. म्हणून कोणताही धर्मग्रंथ परिपूर्ण आहे असे मानता येत नाही. एकाच शास्त्रवचनाचा निरनिराळ्या टीकाकारांनी वेगवेगळा अर्थ लावलेला दिसून येतो. शेकडो वर्षांच्या काळात त्यांच्यामध्ये काही भाग प्रक्षिप्तही झालेला आहे. म्हणून सामाजिक सुधारणांचा पाठपुरावा करण्यासाठी शास्त्राधार उपयोगी वाटला तर तो वापरण्यात काही चूक नाही. परंतु एखादे शास्त्रवचन बुद्धीला न पटणारे व अनुभवाच्या विरोधी असेल तर ते त्याज्य ठरविणेच योग्य ठरेल, असे गांधींचे प्रतिपादन होते. बालविवाह, असंमत वैधव्य, जन्मसिद्ध उच्चनीचभाव, देवदासीची प्रथा आणि अस्पृश्यता असल्या अनैतिक चालींना शास्त्राधार असणेच शक्य नाही अशी त्यांची भूमिका होती. 'अस्पृश्यता शास्त्रपूत आहे, असे सांगण्यास माझ्या विरुद्ध सारा हिंदू समाज जरी एकवटून उभा राहिला तरी मी ती गोष्ट कधीच मान्य करणार नाही; कारण सदसद्विवेकबुद्धीच्या बाबतीत बहुमताने निर्णय घेण्याचे तत्त्व लागू पडत नाही' असे त्यांनी लोकांना बजावले. शास्त्रप्रामाण्य आणि नैतिक प्रेरणा यांच्यातील झगड्यात नीतीनिष्ठ अंतः-प्रेरणेची बाजू घेऊन सामाजिक न्यायाच्या चळवळीला गांधींनी एक नवे परिमाण प्राप्त करून दिले.

कर्मवाद आणि नैतिक स्वातंत्र्य

परमेश्वराने चातुर्वर्ण्यव्यवस्था गुणकर्मविभागशः निर्माण केली असे गीतेचे सांगणे आहे. याचा अर्थ हा की, परमेश्वराने सत्त्व, रज, तम या तीन गुणांचा वापर करून निरनिराळ्या वर्णांची निर्मिती केली. साहजिकच प्रत्येक माणसाला यातील कोणत्या वर्णात जन्म मिळणार हे त्याच्या स्वाभाविक प्रवृत्तींवरून ठरते; आणि या जन्मातील त्याचे सुखदुःख गेल्या जन्मातील त्याच्या कर्मावरून निश्चित होते. चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेप्रमाणे प्राप्त झालेल्या कर्तव्याचा त्याग करून जो मनुष्य धर्मबाह्य वर्तन करीत असेल त्याला पुढील जन्म नीच जातीत किंवा नीच योनीत मिळतो. माणसाने या जन्मात कोणते कर्म करावे हे त्याच्या जातीनुसार ठरते हे मान्य केले की, कृतीच्या बाबतीत कुणालाही स्वातंत्र्य राहात नाही. माणूस जिवंत आहे तोपर्यंत त्याला काही कर्म करावे लागणारच. माणसाचे शरीर प्रकृतीने निर्माण केलेले असल्यामुळे कर्माचा संबंध प्रकृतीशी आहे. आत्मा हा त्यापासून पूर्णपणे मुक्त आहे. आत्म्याला आपल्या या स्वातंत्र्याची जाणीव झाली की तो मुक्त होतो. परमात्म्यात विलीन होतो. जन्ममृत्यूच्या फेऱ्यातून त्याची सुटका होते. त्यालाच मोक्ष हे नाव आहे.

गांधींचा पुनर्जन्म व कर्मवाद या संकल्पनांवर विश्वास होता. माणसाचा स्वभाव व त्याची मानसिक प्रवृत्ती हा भूतकाळातील त्याच्या वर्तनाचा परिणाम आहे असे ते मानीत असत. पण पूर्वजन्मातील कर्माचा प्रभाव पडला म्हणून माणसाला निर्णयस्वातंत्र्य नसते असे नाही. आपले म्हणणे स्पष्ट करण्यासाठी त्यांनी पत्त्यांच्या खेळाची उपमा दिली आहे. पत्त्यांच्या खेळात आपल्या हातात कोणते पत्ते येणार हे कोणताही खेळाडू ठरवू शकत नाही. पण हातात आलेल्या पत्त्यांवरून डाव कसा खेळायचा हे तो ठरवू शकतो. आयुष्याचा डावही असाच असतो. येथे आपल्या हातात कोणते पत्ते येणार ते आपल्या पूर्वकर्मानुसार ठरते. मात्र गांधींची दृष्टी जातिवादी नसून व्यक्तिवादी आहे. त्यांनी कर्माचा जातिव्यवस्थेशी संबंध जोडलेला नाही.

कर्माचे परिणाम त्याच्या बाह्य स्वरूपावरून ठरविणे चुकीचे आहे, असे गांधींना वाटत होते. बुद्ध, ख्रिस्त, सेंट फ्रान्सिस यांसारख्या लोकोत्तर व्यक्तींनी जे दुःख भोगले ते त्यांच्या पूर्वकर्माचे फळ होते असे मानणे योग्य नाही. रामकृष्ण परमहंसासारख्या साधुपुरुषाला कॅन्सरसारख्या रोगामुळे प्राणांतिक यातना भोगाव्या लागल्या. त्याचे कारण त्यांचे पूर्वजन्मातील पाप होय असे म्हणणे हास्यास्पद ठरेल. माणसाने आपल्या वेदना धीरगंभीरपणे कशा सहन कराव्या याचा आदर्श लोकांपुढे ठेवण्यासाठी परमेश्वराने त्यांना या दुःखात लोटले असे म्हणणे अधिक सयुक्तिक ठरेल. परमेश्वराने जगामध्ये दुःख का निर्माण केले हे अजून कोणालाही शोधून काढता आले नाही. मानवाचे सुखदुःख हे त्याच्या पूर्वकर्माचे फळ आहे असे मानले तर समाजातील अन्याय आणि विषमता यांच्याविरुद्ध झगडा

करण्यासाठी प्रवृत्तीच नष्ट होते. समाजातील अन्याय व दुःख यांच्याकडे डोळेझाक करणे हा धर्म आहे असे मानणे चुकीचे आहे. लोकांच्या दुःखनिवारणासाठी आपण धावून जावे अशीच परमेश्वराची इच्छा असणार यात यत्किंचितही शंका नाही असा गांधींच्या एकंदर विचारांचा इत्यर्थ आहे.

प्रवृत्ती आणि निवृत्ती

गांधींच्या विचारांमध्ये आत्यंतिक प्रवृत्ती व आत्यंतिक निवृत्ती या दोन्हींचे एक मिश्रण आहे. गीतेतील दुसऱ्या अध्यायात ज्याचे वर्णन आहे तो 'वीतरागभयक्रोधः' असा स्थितप्रज्ञ त्यांचा आदर्श होता. भारतातील हिंदू, बौद्ध, जैन इत्यादी धर्मांनी आणि मध्ययुगीन कॅथलिक पंथानेही धार्मिकांचे गृहस्थ व मुनी असे दोन गट पाडून प्रवृत्ती व निवृत्ती यांची त्यांच्यामध्ये वाटणी केली होती. जे गृहस्थाश्रम स्वीकारून संसारी जीवन जगत असतील त्यांनी आपल्या वाट्याला येणारी सांसारिक सुखे नेमस्तपणे भोगण्यास त्यांची हरकत नव्हती. भिक्षु आणि संन्यासी यांनी मात्र विषयसुखापासून पूर्णपणे निवृत्त व्हावे अशीच त्यांची अपेक्षा होती. संन्याशाने गावाबाहेर रानात वस्ती करावी, कंदमुळांवर व भिक्षेवर आपला उदरनिर्वाह करावा, स्त्रियांचा सहवास टाळावा हे नियम याच हेतूने त्यांनी घालून दिले होते.

गांधींच्या धर्मविचारात प्रवृत्ती आणि निवृत्ती यांची अशी विभागणी नाही. परमेश्वराचे राज्य पृथ्वीवर स्थापन करण्याची जबाबदारी प्रत्येक माणसावर असल्याने प्रत्येकाला काही सामाजिक कर्तव्ये असतात. समाजात राहूनच त्याला ती पार पाडावयाची असतात. मात्र आपले कर्तव्य पार पाडीत असताना त्याने विषयसुखांचा त्याग केला पाहिजे. अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य, असंग्रह, शरीरश्रम, अस्वाद, सर्वत्र भयवर्जन ही व्रते सत्याग्रह्याने पाळली पाहिजेत यावर गांधीजींचा कटाक्ष होता. ही व्रते मनोमन पत्करून मध्यमवर्गातील जे शेकडो तरूण विधायक कार्य करण्यासाठी खेडोपाडी गेले त्यांच्या कार्यामधून स्वातंत्र्यचळवळीचे लोण देशाच्या कानाकोपऱ्यात जाऊन पोहोचले.

चातुर्वर्ण्य

भारतात प्रत्यक्षात अस्तित्वात असलेली समाजव्यवस्था जातींवर आधारित होती. चातुर्वर्ण्याच्या सिद्धान्तानुसार तिचे समर्थन करण्यात येत असे. जन्मसिद्ध उच्चनीचभाव, ब्राह्मणश्रेष्ठत्व व आंतरजातीय भोजन व विवाह यांवरील बंदी, जातिनिहाय व्यवसाय, अस्पृश्यता आणि जातपंचायत ही जातिव्यवस्थेची वैशिष्ट्ये मानली जातात. गांधी स्वतःला सनातनी हिंदू म्हणवून घेत. वर्णाश्रमाचाही त्यांनी अनेकदा उदोउदो केला आहे. त्यामुळे याबाबतीतील त्यांच्या मतांबद्दल अनेक गैरसमज निर्माण झाले आहेत. म्हणून अधिक खोलात जाऊन जातिव्यवस्थेबाबतच्या त्यांच्या मतांची चिकित्सा करण्याची आवश्यकता आहे.

जगातील सर्व माणसे समान आहेत, म्हणून सर्वांना सारखेच अधिकार असले पाहिजेत आणि सर्वांनी परस्परांशी बंधुभावाने वागले पाहिजे हे आधुनिक उदारमतवादाचे तीन नियम गांधींनी मनापासून पत्करले होते. म्हणून जन्मसिद्ध अधिकारभेद, ब्राह्मणश्रेष्ठत्व आणि अस्पृश्यता यांना त्यांचा सुरुवातीपासून विरोध होता. परमेश्वराने सर्व माणसांना सारखाच आकार व सारख्याच नैसर्गिक गरजा दिलेल्या आहेत. म्हणून माणसामाणसांमध्ये भेद करणे हे पाप आहे असेच गांधी मानीत असत. इतकेच नव्हे तर स्त्री व पुरुष ही परमेश्वराचीच दोन रूपे आहेत. या दोघांमधील सत्त्वगुणांचा त्याच्या ठायी समन्वय झालेला आहे म्हणून या दोन्ही रूपांतील परमेश्वराचे गुण आपल्या अंगी बाणविण्याची प्रत्येकाने खटपट केली पाहिजे, असे प्रतिपादन करून स्त्रीपुरुष समानतेचा त्यांनी निःशंकपणे पुरस्कार केला आहे.

आंतरजातीय भोजन आणि विवाह

जातिसंस्थेने आंतरजातीय भोजन आणि विवाह यांच्यावर जे निर्बंध घातले होते त्याचे भारतात परत आल्यावर सुरुवातीच्या काळात गांधींनी समर्थन केलेले आढळते. जातिसंस्थेत श्रेष्ठत्वाची व अरेरावीपणाची भावना नाही. रोटी-बेटी व्यवहारावरील बंदी ही आत्म्याच्या जलद विकासासाठी आवश्यक आहे अशा अर्थाची वाक्ये या काळातील त्यांच्या लिखाणात अनेक ठिकाणी सापडतात. जातीच्या या निर्बंधाचा संबंध त्यांनी त्यावेळी हिंदूधर्मातील मर्यादाधर्माशी जोडला होता. आत्म्याच्या स्वातंत्र्यासाठी शारीरिक सुखाचा त्याग करण्यास सांगणारा हा धर्म आहे. त्या दृष्टीने या धर्माने सामाजिक व्यवहारावर जी बंधने घातली आहेत तो मर्यादाधर्म होय. सोवळ्या वैष्णव स्त्रिया आपल्या मुलाबरोबरही जेवण घेत नाहीत. त्याचा अर्थ त्या मुलाला कमी लेखतात असा नाही असेच त्यांचे म्हणणे





होते. मात्र बाह्य निर्बंधांपेक्षा त्यांचा भर मनोनिग्रहावर होता. ज्यांना तेवढा निग्रह साधलेला आहे त्यांनी जातीचे निर्बंध तोडण्यास त्यांची हरकत नव्हती. त्यांच्या आश्रमात जातीचे निर्बंध पाळण्यात येत नसत. मात्र आश्रमांबाहेरील लोकांना जातीचे निर्बंध तोडण्यास त्या काळी त्यांनी उत्तेजन दिले नाही.

भारतात येण्यापूर्वी गांधी जवळजवळ वीस वर्षे परदेशात होते. म्हणून जातिसंस्थेने पोसलेल्या संकुचितपणाची व उच्चनीचभावाची या काळात त्यांना पुरेशी कल्पना नव्हती असे वरील विवेचनावरून स्पष्ट होते. मात्र भारतातील स्वातंत्र्यलढ्याचे नेतृत्व स्वीकारल्यावर जातिसंस्थेने पोसलेल्या फुटीरपणाची त्यांना जाणीव होऊ लागली. गांधीजींच्या नेतृत्वाखाली राष्ट्रीय चळवळीचा समाजातील सर्व थरांत प्रसार होऊ लागला आणि खालच्या समजल्या जाणाऱ्या जातींकडून सामाजिक व राजकीय हक्कांच्या मागण्या पुढे येऊ लागल्या. वरिष्ठ जातींचा या मागण्यांना विरोध होता. तेव्हा जातिसंस्थेच्या स्वरूपाचे त्यांना नीट आकलन झाले आणि १९३४ साली 'जाती नष्ट झाल्या पाहिजेत' या निष्कर्षाप्रत ते येऊन पोहोचले. यानंतरच्या काळात सहभोजने व आंतरजातीय विवाह यांचा त्यांनी पुरस्कार केला आणि आपल्या आश्रमातही दलित व सवर्ण अशा वधूवरांची लग्ने लावली.

आनुवंशिक व्यवसाय

आनुवंशिक व्यवसायाच्या कल्पनेवरील त्यांची श्रद्धा मात्र शेवटपर्यंत कायम राहिलेली दिसते. आनुवंशीय व्यवसायाच्या तत्त्वाला समाजात मान्यता मिळाली की माणसामाणसांमधील स्पर्धा आपोआप कमी होईल आणि सहकार्याच्या तत्त्वावर समाजव्यवस्थेची पुनर्रचना करता येईल असे त्यांना वाटत होते. मात्र हा आनुवंशिक व्यवसाय प्रत्येकाने फक्त आपल्या चरितार्थासाठी करावयाचा होता. इतर वेळी त्याने दुसरे कोणतेही काम विनावेतन करण्यास त्यांची हरकत नव्हती. माणसाने आपल्या गरजा कमी ठेवल्या तर पोट भरण्यासाठी त्याला फक्त काही तास श्रम करावे लागतील. उरलेल्या वेळात तो समाजकार्य व देशसेवा करू शकेल. मात्र व्यवसाय कोणताही असला तरी कोणतेही शिक्षण घेण्याची प्रत्येकाला मोकळीक असली पाहिजे. एखादा मनुष्य पोटासाठी सुताराचा व्यवसाय करूनही संस्कृत पंडित होऊ शकेल असे त्यांचे म्हणणे होते.

गांधींच्या या वर्णाश्रमात वर्ण वेगळे असले तरी प्रत्येकाची प्रतिष्ठा समान राहणार होती. सामाजिक व राजकीय क्षेत्रात प्रत्येकाला त्याच्या लायकीप्रमाणे स्थान मिळण्यास हे वर्णभेद आड येणार नाहीत अशी त्यांची कल्पना होती.

आनुवंशिक व्यवसायाची गांधींची ही कल्पना ही त्यांच्या अराज्यवादी विचारसरणीचा एक भाग होती. एकोणिसाव्या शतकाच्या पूर्वार्धात युरोपातील अनेक देशांत औद्योगिक क्रांती घडून येऊन भांडवलशाहीची वाढ झाली आणि कामगारांच्या जीवनावर तिचे अनिष्ट परिणाम झालेले दिसून येऊ लागले. तेव्हा भांडवलशाहीला विरोध करणाऱ्या अनेक सामाजिक विचारसरणी उदयास आल्या. अराज्यवाद ही त्यातील एक विचारसरणी होती. फ्रेंच तत्त्वज्ञ प्रूधाँ हा तिचा प्रवर्तक मानला जातो. शासनव्यवस्था ही नेहमी शस्त्रबळावर आधारलेली असते. म्हणून ती नष्ट करून प्रत्येक माणसाच्या स्वयंशासनावर आधारलेला शिस्तबद्ध अराजक समाज निर्माण करणे हे अराज्यवाद्यांचे उद्दिष्ट होते. टॉलस्टॉय यांनी या अराज्यवादाला अहिंसेची जोड दिली. गांधींनी टॉलस्टॉय यांचा हा अहिंसाधिष्ठित अराज्यवाद पत्करला आणि भारतातील परंपरागत ग्रामसंस्थेशी त्यांनी त्याची सांगड घातली. आनुवंशिक व्यवसायाचे तत्त्व एकदा मान्य झाले म्हणजे समाजातील स्पर्धा नष्ट होऊन सहकार्याच्या दिशेने त्याची आपोआप प्रगती होईल. जेथे शासन हिंसेला प्रवृत्त होईल तेथे त्याला अहिंसेने प्रतिकार करीत राहिल्यास शासनाचा पायाच उखडला जाईल असे टॉलस्टॉय यांना वाटत होते. गांधींनी ही कल्पना स्वीकारली. स्वयंपूर्ण ग्रामसंस्था, जन्माधिष्ठित व्यवसाय व अहिंसात्मक असहकार यांच्या आधारे एक आदर्श समाजव्यवस्था निर्माण करणे हे त्यांचे उद्दिष्ट होते.

आदर्श समाजव्यवस्थेबद्दलच्या गांधीजींच्या कल्पना स्वप्नाळू व अव्यवहार्य होत्या. चातुर्वर्ण्य हा मुळात श्रमविभाग नव्हता. श्रमिकांची निरनिराळ्या जातींत केलेली ती विभागणी होती. शूद्राला या व्यवस्थेत कोणतेच अधिकार नव्हते. मेलेली जनावरे ओढून नेणे, त्यांची कातडी सोलणे, रस्ते साफ करणे, भंगीकाम करणे असे घाणेरडे व्यवसायच येथे अतिशूद्रांच्या वाट्याला आलेले होते. उलट, त्यामानाने, ब्राह्मण-क्षत्रियांना वरेच व्यवसायस्वातंत्र्य होते. त्यामुळे शूद्रांचे हीन व्यवसाय करण्यास ब्राह्मण-क्षत्रिय कधी तयार होतील अशी शक्यता नव्हती. तेव्हा वर्णाश्रमाच्या रूपाने गांधी आपली गुलामगिरी

कायम ठेवू इच्छित आहेत अशी शूद्रातिशूद्रांची समजूत झाली तर त्यांना दोष देता येणार नाही. मात्र आदर्श वर्णाश्रमाची स्थापना हे गांधींचे एक अंतिम ध्येय होते. त्यासाठी कोणताही कार्यक्रम त्यांनी आखलेला नव्हता. दलितांच्या स्वतंत्र मतदारसंघाला त्यांनी विरोध केला असला तरी दलितांना भारतात इतरांच्या बरोबरीने सामाजिक, राजकीय व आर्थिक हक्क मिळावेत अशीच त्यांची धारणा होती. म्हणून जन्माधिष्ठित व्यवसायाची कल्पना मधूनमधून बोलून दाखविल्यामुळे गांधीजी दलितविरोधी होते असे म्हणणे योग्य नाही.



खुलासा :

" 'आर्य' : एतद्देशीय की परकीय' (जुलै १९९८) या संपादकीयासंबंधी श्री. विश्वनाथ खैरे यांचे पत्र सप्टेंबर १९९८ च्या अंकात प्रसिद्ध झाले आहे. " 'शेटजी-भटजी' हा शब्दप्रयोगही त्यांनी वापरला." (त्यांनी म्हणजे महात्मा फुले यांनी.) हे विधान ठामपणे केले गेले होते. *म. फुले समग्र वाङ्मय* (सुधारित ५ वी आवृत्ती) मध्ये असा उल्लेख आम्हालाही आढळला नाही. आमच्या या प्रमादाकडे श्री. खैरे यांनी लक्ष वेधले, आणि चूक आमच्या पदरात घातली, याबद्दल आम्ही त्यांचे आभारी आहोत. (या क्षणी तरी) आमच्या विधानाला आधार देता येत नसल्याने आम्ही ते परत घेतो, व वाचकांची माफी मागतो.

श्री. खैरे यांच्या दुसऱ्या मुद्याविषयी : पुराणांमध्ये वास्तविक इतिहासाचा अंशदेखील नाही असे श्री. खैरे यांचेही मत नसावे. हा अंश कसा शोधायचा व त्याची तपासणी कशी करून घ्यायची, हा मुद्दा राहतो. पुराणांमधील राजवंशावळी, त्यांचा काळ याबद्दल या क्षेत्रातील अभ्यासकांच्या लेखनाच्या आधारे श्री. तलगेरी काही मांडणी करतात. या राजवंशावळी महाभारतपूर्व नाहीत, किंबहुना त्या केवळ कपोलकल्पित, स्थळकाळविरहीत आहेत असेही कोणी कोणी अभ्यासाच्या आधारे दाखवून दिले असेल, तर त्या अभ्यासांच्या आधारे तलगेरींचे सिद्धांतन खोडून काढता येईल.

'आर्य' येथलेच होते; नाही, ते बाहेरून आलेले आक्रमक होते – यापैकी कोणताही पक्ष असो, 'आर्य' हा एक वांशिक लोकसमूह वा भाषेच्या आधारे वेगळा पडणारा लोकसमूह होता, हे गृहीत धरून वाद होताना दिसतो. जे 'हिंदुत्ववादी' आहेत त्यांच्यापैकी अनेकांना, 'आर्य' हे परके नव्हते हे सिद्ध करण्याची राजकीय-सांस्कृतिक कारणांनी गरज भासत आहे. उलटपक्षी, अनेकांना ते परके होते, आक्रमक होते (व आजही तेच त्यांचे वास्तविक स्थान आहे) असे प्रतिपादन करणे महत्त्वाचे वाटते. आमच्या मते भारताचा भूतकाळ स्वीकारून राष्ट्र व समाज म्हणून भावी वाटचाल करण्याच्या संदर्भात हा वाद निरर्थक आहे, आणि यावरून पक्ष पडणे घातकही. पण 'आर्य' ही संज्ञा, व 'आर्यत्व' 'आर्य संस्कृती' या गोष्टी ज्या प्रकारे आमच्या मनांची पकड घेऊन आहेत ती सुटणे, तिच्यामधून सर्वांनीच मोकळे होणे आम्हाला निकडीचे व महत्त्वाचे वाटते. 'आर्य' हे गौडबंगाल एकदाचे उलगडले तर हवेच आहे.

श्री. तलगेरींचा सिद्धान्त आम्ही उचलून धरलेला नाही. पण त्यांच्या सिद्धान्तनाची चिकित्सा करण्यामधून प्राचीनतम काळात काय घडले असेल याची उकल होण्याच्या दृष्टीने पाऊल पुढे पडू शकेल, व या दृष्टीने त्यांचे सिद्धांतन उपयोगाचे आहे, असे आम्हाला वाटते. भारत उपखंडात पाचसहा हजार वर्षांपूर्वी बरेच लहानमोठे लोकसमूह वास्तव्य करून होते व त्यापैकी काहींनी समाजसंघटन, राज्यव्यवस्था, भाषा इत्यादी अंगांनी काही प्रगल्भता साधली होती. हे लोक/समाज कोण होते, त्यांच्यात आंतरसंबंध काय होते, त्यांचे स्थलांतरण कसे व कोठे झाले, इत्यादी प्रश्नांची उत्तरे नव्याने देण्याची एक संधी म्हणून तलगेरींच्या मांडणीकडे पाहता येते असे आम्हाला म्हणावयाचे आहे.

त्यांचे म्हणणे तरी काय आहे हे व्यवस्थित, यथातथ्य स्वरूपात वाचकांसमोर असावे, म्हणजे त्यांच्या मांडणीवर येणारे समीक्षापर लेखन *नवभारत*च्या वाचकांना स्वतंत्रपणे जोखता येईल या कारणाने, नेहमीचा रिवाज बाजूला ठेवून, बऱ्यापैकी दीर्घ अवतरणे देण्याचे ठरविले.

या विषयात आमचे जे तुटपुंजे वाचन आहे व एक कमीअधिक समज आहे त्यानुसार आम्ही या क्षेत्रातील जाणकारांसाठी आमच्या मनातले प्रश्न उपस्थित करण्याचे (मूर्ख?) धाडसही प्रकट केले आहे!

संपादक



अनुक्रमणिका

विज्ञानाच्या दृष्टिकोनातून चार्वाक-दर्शन

अद्वयानंद गळतगे

भारतीय दर्शनात चार्वाक दर्शनाला फारशी प्रतिष्ठा नाही. तथापि या दर्शनाला अलीकडे काहींनी प्रतिष्ठा मिळवून देण्याचा प्रयत्न केलेला दिसून येतो. हा प्रयत्न निरनिराळ्या दृष्टीने केलेला दिसून येतो. पण या सर्व प्रयत्नांत एक गोष्ट प्रामुख्याने खटकते. चार्वाक दर्शन हे बुद्धिवादी दर्शन आहे. आणि बुद्धिवाद हा विज्ञानाला सर्वात जवळचा आहे. पण चार्वाकाला प्रतिष्ठा मिळवून देताना विज्ञानाचा फारसा कुणी विचार केलेला दिसत नाही. चार्वाकावरील विचारात ही एक मोठीच उणीव असून ती भरून काढण्याचा प्रस्तुत लेख एक अल्प प्रयत्न आहे.

दर्शनशास्त्रात विज्ञानाचा विचार का करावा लागतो?

तसे पाहिले तर चार्वाक दर्शनाचाच विचार विज्ञानाच्या दृष्टिकोनातून केला पाहिजे असे नसून सर्वच भारतीय दर्शनांचा विचार विज्ञानाच्या दृष्टिकोनातून केला पाहिजे. भारतीय दर्शनांचा विचार विज्ञानाच्या दृष्टिकोनातून का केला पाहिजे हे कळण्यासाठी भारतीय दर्शने का निर्माण झाली याचा विचार करावा लागतो. चार्वाकाचेच उदाहरण घ्यायचे तर चार्वाक दर्शन का निर्माण झाले? असा प्रश्न विचारला तर त्याचे उत्तर चार्वाकाच्या सुखवादात सापडते. कारण चार्वाकाचा मुख्य वाद 'सुखवाद' आहे. चार्वाकाने आपल्या सुखवादाला प्रतिष्ठा मिळवून देण्यासाठी आपले 'दर्शन' निर्माण केले. चार्वाकाचा प्रत्यक्ष-प्रमाणवाद व त्यातून निर्माण झालेला भौतिकवाद म्हणजे त्यांच्या सुखवादाला तार्किक अधिष्ठान मिळवून देण्याचाच प्रयत्न आहे. माधवाचार्यांनी आपल्या *सर्वदर्शनसंग्रह* या ग्रंथात चार्वाकाला पहिले स्थान देऊन, त्यातही त्याच्या 'यावज्जीवं सुखं जीवेत्' या श्लोकाला पहिले स्थान देऊन चार्वाकाचा मुख्य वाद सुखवादच असल्याचे सूचित केले आहे. सुखवादाच्या दर्शनापासून सुरुवात करून अद्वैत वेदान्ताच्या दर्शनाने आपल्या ग्रंथाचा माधवाचार्यांनी शेवट केला आहे हे अर्थपूर्ण आहे. भारतीयांची ही वैचारिक उत्क्रांती आहे असे कोणी म्हणेल. पण तसे नाही. भारतीयांचा हा सत्याचा शोध आहे. भारतीयांच्या या सत्याच्या शोधात चार्वाकाचा 'शरीरसुखवाद' हे एक टोक आहे, तर वेदांत्यांचा 'ब्रह्मानंदवाद' हे दुसरे टोक आहे. भारतीयांचा हा सत्याचा शोध म्हणजे मृगजळाच्या मागे धावणे आहे की त्याला वास्तवाचा आधार आहे? या प्रश्नाचे उत्तर तर्कवादाने देणे अर्थातच शक्य नाही. भारतीयांचे दर्शनशास्त्र हा जीवनानुभव आहे. ते जगण्याचे शास्त्र आहे. 'दर्शन' याचा अर्थच 'अनुभवाधिष्ठित दृष्टी' किंवा 'अनुभवाधिष्ठित विचारसरणी' असा होतो. पाश्चात्त्यांप्रमाणे ती केवळ बौद्धिक कसरत नाही. त्यामुळे भारतीयांच्या दर्शनशास्त्राची तपासणी (किंवा त्याचे समर्थन) तर्कवादाने करता येत नाही. भारतीय दर्शनकारांनी आपापल्या अनुभवांना तर्काचा आधार देऊन आपल्या दर्शनाचे समर्थन केले असले तरी तर्क हे त्याचे अधिष्ठान नाही. अनुभव हेच अधिष्ठान आहे. ज्यांना एखाद्या दर्शनाचा अनुभव नाही त्यांना ते दर्शन खोटे वाटेल म्हणूनं त्याच्या तार्किक समर्थनाचा प्रपंच प्रत्येक दर्शनकाराला करावा लागला आहे. पण तर्क हा त्याच्या खरेपणाचा निकष नसून अनुभव हाच निकष आहे. उदा. चार्वाकाच्या सुखवादी दर्शनाचा निकष 'शरीरसुखाचा अनुभव' हाच आहे. वेदांत्यांच्या अद्वैतवादी दर्शनाचा निकष 'ब्रह्मानंदाचा अनुभव' हाच आहे. चार्वाकवादी वेदांत्यांचा 'ब्रह्मानुभव' खोटा म्हणतील. वेदान्ती चार्वाकवाद्यांचा 'शरीरसुखानुभव' खोटा म्हणतील. दोघेही आपापल्या भूमिकेचे समर्थन व प्रतिपक्षाच्या भूमिकेचे खंडण प्रतिपक्षाच्या 'दर्शनानुभवा'च्या अभावी केवळ तर्कानेच करू शकतात. आणि त्यासाठीच प्रत्येकाचे दर्शनशास्त्र निर्माण झाले आहे. या दृष्टीने विचार करता चार्वाकवाद्यांचा शरीरसुखानुभवही खरा आहे आणि वेदांत्यांचा ब्रह्मानुभवही खरा आहे असे म्हणावे लागते. मग वाद का निर्माण झाला आहे? किंवा तो का निर्माण होतो? केवळ वादासाठी कोणी वाद करीत नाही. शिवाय प्रत्येकाला आपला 'वाद' (दर्शन) जगण्याचा हक्क आहेच. प्रश्न निर्माण होतो तो शेवटी खरे कोणाचे हा. म्हणजे, अंतिम सत्य कोणते, हा प्रश्न आहे. अंतिम सत्य म्हणून काही नाही असे म्हणायचे असेल तर वाद



करण्याचे कारणच उरत नाही. दर्शनेही निर्माण होत नाहीत. ती निर्माण झाली आहेत ही वस्तुस्थिती प्रत्येक दर्शनकार आपलेच म्हणणे (अनुभव) हे 'अंतिम सत्य' आहे असे म्हणतो हे दाखवून देते. पण कोणत्याही दर्शनकाराला आपले म्हणणे तर्काने सिद्ध करता येत नाही ही वस्तुस्थिती आहे. कारण तर्क अनुभवाची जागा कधीच घेऊ शकत नाही. या पेचप्रसंगातून कशी सुटका करून घ्यायची? या पेचप्रसंगातून फक्त विज्ञानच सुटका करू शकते. कारण विज्ञानाचा सत्याचा शोध दर्शनकारांप्रमाणे व्यक्तिनिष्ठ नसतो, तर तो वस्तुनिष्ठ असतो, त्यामुळे विज्ञानाचे म्हणणे प्रत्येक दर्शनकाराला स्वीकारावेच लागते. प्रत्येक दर्शनाचा अंतिम निकष त्या दर्शनाचा अनुभव हाच असला तरी कोणत्या अनुभवाचे तात्त्विक अधिष्ठान 'शेवटी खरे' मानायचे हा प्रश्न असून या प्रश्नाचा निर्णय विज्ञानाच्या वस्तुनिष्ठ शोधानेच लावता येणे शक्य आहे. 'दर्शना'चा, तत्त्वज्ञानाचा एखादा वस्तुनिष्ठ निकष असेलच तर तो विज्ञान हाच असू शकतो. येथेच विज्ञानाचे पात्र निर्णायक ठरते. या दृष्टीने चार्वाकदर्शनाच्या तात्त्विक अधिष्ठानाची विज्ञानाच्या निकषाखाली तपासणी करणे अगत्याचे आहे.

चार्वाकाचा प्रत्यक्ष-प्रमाणवाद

जेथे धूर आहे तेथे अग्नी आहे असे आपण म्हणतो, पण धूर दिसला तरी तेथे अग्नी आहे हे सिद्ध होत नाही असे चार्वाक म्हणतो. कारण धूर व अग्नी यांच्यातील संबंध अनुमानात्मक आहे, प्रत्यक्ष नाही. अनुमानाने अग्नीचे अस्तित्व सिद्ध होत नाही. ते सिद्ध होण्यासाठी धूर व अग्नी यांच्यातील साहचर्य किंवा व्याप्ती सिद्ध झाली पाहिजे. ती व्याप्ती कशानेही सिद्ध होत नाही असे चार्वाकाचे म्हणणे आहे. (व्याप्ती प्रत्यक्षानेही सिद्ध होत नाही व अनुमानानेही सिद्ध होत नाही. 'व्याप्तिश्च उभयविधोपाधिविधुरः संबंधः।') अशारीतीने व्याप्ती (धूर व अग्नी यांच्यातील संबंध) कशानेही सिद्ध होत नसल्यामुळे जेथे धूर आहे तेथे अग्नी आहे हे अनुमान सिद्ध होत नाही. अग्नीचे अस्तित्व केवळ प्रत्यक्षानेच सिद्ध होते असे चार्वाकाच्या प्रत्यक्ष-प्रमाणवादाचे म्हणणे आहे.

चार्वाकाचा हा प्रमाणवाद स्वीकारला तर विज्ञान अशक्य आहे असे म्हणणे भाग आहे. कारण विज्ञान चार्वाक ज्याला विरोध करतो त्या अनुमानावरच आधारले आहे. किंबहुना विज्ञानाचा जन्मच अनुमानातून झाला आहे असे विज्ञानाचा इतिहास सांगतो. युरोपात सोळाव्या शतकात कोपर्निकसने मांडलेला सूर्यकेंद्रवर्ती (heliocentric) सिद्धान्त हा आधुनिक विज्ञानाचा जन्म मानण्यात येतो. हा सूर्यकेंद्रवर्ती सिद्धान्त अनुमानावरच आधारलेला आहे. केंद्रभागी असलेल्या सूर्याभोवती सारे ग्रह फिरतात हे प्रत्यक्षाने सिद्ध करता येत नाही. ते अनुमानानेच सिद्ध करता येते. विज्ञानाचे सिद्धान्तच नव्हे तर विज्ञानाचे सर्व शोधही अनुमानावरच आधारले आहेत. सूर्याच्या पृष्ठभागाचे तपमान सहा हजार अंश सेल्सियस असल्याचे अनुमानानेच ठरवता येते. सूर्यात हेलियम धातू असल्याचा शोध अनुमानानेच लावण्यात आला. सूर्यात उष्णताशक्ती कशी निर्माण होते हे हॅन्स वेथे या शास्त्रज्ञाच्या ज्या 'कार्बन सायकल'मुळे कळाले ते अनुमानावरच आधारले आहे. (हायड्रोजन बॉम्बमध्ये हेच तत्त्व वापरण्यात आले आहे.) (जीवसृष्टीतील कार्बनच्या 'सायकल'लाही हे म्हणणे लागू होते.) अशा रीतीने विज्ञानाचे सर्व सिद्धान्त व शोध अनुमानावर आधारले आहेत. चार्वाकाचा प्रमाणवाद विज्ञानाने अशा रीतीने वस्तुनिष्ठ कसोटीवर खोटा ठरविला आहे. विज्ञानापुढे प्रमाणवादाचे किंवा कुठल्याही तार्किक युक्तिवादाचे काही चालत नाही हे यावरून दिसून येते. तर्काने जे सिद्ध होते ते विज्ञान खोटे ठरवू शकते, व विज्ञानाने जे सिद्ध होते ते कशानेही खोटे ठरू शकत नाही असा याचा अर्थ आहे. वस्तुनिष्ठ सत्यशोधन हे विज्ञानाचे सामर्थ्य असल्यामुळे हे यश विज्ञान संपादन करू शकले आहे.

चार्वाकाचा भौतिकवाद

चार्वाकाच्या प्रत्यक्ष-प्रमाणावर त्याचा भौतिकवाद आधारलेला आहे. पण चार्वाकाचे प्रत्यक्ष हे व्यावहारिक प्रत्यक्ष आहे. म्हणजे स्थूल डोळ्यांना जे दिसते तेच खरे, असा त्याचा प्रत्यक्ष-प्रमाणवाद आहे. याउलट विज्ञानाचा सत्याचा शोध स्थूल डोळ्यांना जे दिसते ते खरे कशावरून, त्याच्यावर कितपत विश्वास ठेवायचा, येथून सुरू होतो. म्हणजे चार्वाक जेथे थांबतो तेथे विज्ञान सुरू होते. आणि स्थूल डोळ्यांना जे दिसत नाही (उदा. गुरुत्वाकर्षणशक्ती) ते खोटे नाही, म्हणजे अप्रत्यक्षही खरे असू शकते येथून सुरुवात करून जे स्थूल डोळ्यांना दिसते तेसुद्धा खरे नाही या निर्णयाप्रत शेवटी विज्ञान येऊन ठेपते. हल्ली भौतिक वस्तूचे अंतिम समजले जाणारे क्वॉर्क व

ग्लुऑन हे घटक डोळ्यांना दिसत तर नाहीतच, म्हणजे ते प्रत्यक्ष तर नाहीतच, पण तत्त्वतः प्रत्यक्ष होऊच शकत नाहीत अशा निर्णयाप्रत भौतशास्त्र आले आहे. [*The Dreams of Final Theory* (1992) - S. Weinberg] आणि शेवटी 'मॅटर' म्हणजे जड वस्तू हे एक मिथ्य आहे [*Matter Myth* (1991) - Paul Davies] अणूमध्ये भूत आहे (म्हणजे काही नाही) [*Ghost in the Atom* (1986) - P.C.W. Davies and J. Brown] हा भौतिकशास्त्राचा याविषयीचा निष्कर्ष आहे. अशा रीतीने चार्वाकाचा प्रत्यक्ष-प्रमाणवाद व त्यावर आधारलेला भौतिकवाद खुद्द भौतिक-शास्त्रानेच (Physics) निकालात काढला आहे! (प्रस्तुत लेखकाने या विषयावर सविस्तर चर्चा *पैलतीर*, कोल्हापूर, या वार्षिकाच्या १९९६ व १९९७ च्या अंकांत व *परामर्श*, पुणे, या त्रैमासिकाच्या मे १९९८ च्या अंकात केली आहे.)

भौतिक विश्वाचे आदिकारण जड वा भौतिक असल्याच्या युक्तिवादानेही भौतिकवादाचे समर्थन करण्यात येते. पण हा युक्तिवाद खुद्द विश्वशास्त्रानेच (Cosmology) खोटा ठरवला आहे! कारण आधुनिक विश्वशास्त्राचा विश्वोत्पत्तीविषयक सिद्धान्त म्हणजे तैत्तिरीय उपनिषदातील 'असद्वा इदमग्रे आसीत्, ततो वै सदजायत।' (*तै. उप.*, वल्ली २, अनुवाक ७), म्हणजे 'अव्यक्तातून दृश्य विश्व निर्माण झाले' (शंकराचार्यांचे भाष्य), हा उपनिषत्कारांचाच सिद्धान्त आहे! ('अव्यक्तात् व्यक्तयः सर्वः प्रभवन्तहरागमे।' ८.१८ असे गीताही म्हणते.) या अव्यक्तातून भौतिक विश्व निर्माण झाल्याचा विश्वशास्त्रीय सिद्धान्त Free Lunch म्हणून ओळखला जातो. Free Lunch म्हणजे फुकटातले जेवण. वास्तविक भौतशास्त्रानुसार भौतिक विश्वात फुकटात काही मिळत नाही. म्हणजे शक्ती खर्च केल्याशिवाय कोणतेही भौतिक कार्य होत नाही. असे असताना संपूर्ण भौतिक विश्वच फुकटात कसे मिळेल – म्हणजे शून्यातून कसे निर्माण होईल? पण क्वाँटम सिद्धान्तातील अनिश्चिततेच्या तत्त्वानुसार (uncertainity principle) हे शक्य आहे – नव्हे या तत्त्वाचा आधार घेतल्याखेरीज विश्वोत्पत्तीची उपपत्तीच लावता येत नाही, असे आढळून येते. विश्वशास्त्रामुळे विश्वशास्त्रीय पातळीवर घडून आलेला हा जडवादाचा मृत्यू आहे! (*The Origin of the Universe* (1994) - John D. Barrow)

चार्वाकाचा देहात्मवाद

देहाव्यतिरिक्त जीव किंवा आत्मा म्हणून काही नाही या दृष्टिकोनाला देहात्मवाद म्हणतात. चार्वाकाचा देहात्मवाद म्हणजेच आधुनिक भाषेतील यंत्रवाद होय. कारण देहात चैतन्य असणे म्हणजेच शरीरयंत्र सुरळीत चालणे होय. शरीरयंत्र बिघडणे म्हणजेच चैतन्य नष्ट होणे, म्हणजे यंत्र सुरळीत काम न करणे होय. कोणताही भौतिकवाद हा शेवटी यंत्रवादच असतो. भौतशास्त्रात प्रारंभी – म्हणजे न्यूटनच्या विज्ञानाच्या काळी (१८ व्या व १९ व्या शतकात) – यंत्रवादाचेच अधिराज्य होते. हा भौतशास्त्रातील यंत्रवाद आइन्स्टाईनच्या सापेक्षता-सिद्धान्ताने निकालात काढला. (*Evolution of Physics* (1971) - A. Einstein and L. Infeld) आणि जीवशास्त्रातील यंत्रवाद रूपर्ट शेल्ड्रेकच्या अतींद्रिय कार्यकारण-भावाच्या सिद्धांताने [formative causation) निकालात काढला! (*The New Science of Life* (1981), *The Presence of the Past* (1988) - R. Sheldrake] यंत्रवाद व भौतिकवाद निकालात निघाल्यानंतर देहात्मवादाचे तात्त्विक अधिष्ठानच निघून जाते. तथापि अतींद्रिय विज्ञानाने देहाव्यतिरिक्त आत्म्याचे अस्तित्व वस्तुनिष्ठ पुराव्यानिशी सिद्ध करून यंत्रवादाला व भौतिकवादाला कायमचेच गाडून टाकले आहे. दुर्दैवाने या अतींद्रिय विज्ञानाची माहिती फार थोड्या लोकांना आहे. या विषयातील अज्ञानामुळे दृश्य जगाच्या पलीकडे एक अदृश्य वा अतींद्रिय जग अस्तित्वात आहे याचीच अनेकांना कल्पना नाही. या विषयाचा अभ्यास शास्त्रीय निकषाखाली होऊ शकतो, याचे एक स्वतंत्र विज्ञान आहे हेच माहीत नसल्यामुळे सुशिक्षित लोकांतही याविषयी विचित्र अपसमज व चुकीच्या कल्पना आढळून येतात. याविषयी येथे सविस्तर लिहिणे अर्थातच शक्य नाही व तो या लेखाचा उद्देशही नाही. तथापि ज्या युक्तिवादाच्या साह्याने चार्वाकवादी आपला देहात्मवाद सिद्ध करतात – म्हणजे सिद्ध होतो असे म्हणतात – तो युक्तिवाद कसा भ्रामक वा फसवा आहे हे प्रथम दाखवून देऊ व नंतर अतींद्रिय वा अदृश्य जगाच्या अस्तित्वाचा पुरावा थोडक्यात सादर करू.

चार्वाकवाद्यांचे म्हणणे असे की, श्राद्धाची कल्पना हे थोतांड आहे. श्राद्धाचे अन्न आम्ही जेवल्याने मृत पितर तृप्त होत असतील तर प्रवासात कोणालाही आपल्याबरोबर अन्न नेण्याची जरूरच नाही. घरातील माणसे प्रवासातील माणसांच्या

नावांनी जेवली की त्यांची पोटे भरतील! पण तशी ती भरत असल्याची दिसत नाहीत. येथे प्रवासातील माणसांची तुलना मृत पितरांशी केली आहे. पण हे चुकीचे आहे हे स्पष्ट आहे. कारण चार्वाकवाद्यांना आपला देहात्मवाद सिद्ध करायचा आहे. म्हणजे देहाव्यतिरिक्त आत्मा अस्तित्वात असू शकत नाही हे आपले म्हणणे सिद्ध करायचे आहे. प्रवासातील माणसे देहातच असतात. तेव्हा त्यांच्या तृप्तीचा प्रश्नच निर्माण होत नाही. येथे मृत पितरांच्या – म्हणजे देहाव्यतिरिक्त असलेल्या त्यांच्या आत्म्यांच्या – तृप्तीचा प्रश्न आहे. त्या प्रश्नाला या युक्तिवादात स्पर्शही करण्यात आलेला नाही. चार्वाकवादी तर्कशुद्ध विचारही कसे करू शकत नाहीत हे यावरून दिसून येते. कदाचित त्यांचा हा युक्तिवाद प्रतिपक्षाची बुद्धिपुरःसर फसवणूक करण्यासाठीही असू शकेल.

आता मृतात्म्याची तृप्ती देहधारीच्या अन्नसेवनाने कशी होते याविषयीचे एक उदाहरण येथे देतो.

श्राद्धाची कल्पना खोटी नाही

मुंबईचे एक नेत्रतज्ज्ञ डॉ. ए.एस. आजगावकर (डी.ओ.) यांच्या पत्नींचे ७ जून १९५२ रोजी कॅन्सरने निधन झाले. त्या दिवशी वटपौर्णिमा होती. त्यांच्या पत्नींनी (ललिता आजगावकर) २५ वर्षे वटपौर्णिमेचे व्रत अखंडपणे चालवले होते. त्यांच्या मृत्यूमुळे वटपौर्णिमेचे पारणे सोडण्याचे राहून गेले, व व्रतामध्ये खंड पडला. आणि दुसऱ्या दिवशी रात्री त्यांचे भाऊ श्री. आर.जी. सामंत, बी.ए., एलएल.बी. हे एकटेच घरी असल्यावेळी त्यांच्यापुढे त्या एकदम प्रकट झाल्या. सामंत त्यांना पाहून अत्यंत आश्चर्यचकित झाले. गोंधळून गेल्यामुळे त्यांच्या तोंडून प्रथम शब्द फुटला नाही. पण नंतर स्वतःला सावरून त्यांनी तिचा हात धरून खाटेवर बसविले. तिने पारणे सोडण्यासाठी एक कॉफी करून द्यायला सांगितले. सामंतांनी एक कप कॉफी केली व आपल्या बहिणीपुढे धरली. तेव्हा ती म्हणाली, 'तू ती पी. म्हणजे मला पोचेल.' सामंतांनी ती कॉफी प्याली, आणि लगेच त्यांची बहीण अदृश्य झाली.

ही घटना डॉ. आजगावकर व सामंत (मुंबई हायकोर्टचे वकील) यांनी *पुरुषार्थ* (पारडी) मासिकाच्या जून १९५३ च्या अंकात प्रसिद्ध केली आहे. या घटनेचे साक्षीदार फक्त सामंत हे एकटेच असल्यामुळे त्यांच्यावर कितपत विश्वास ठेवायचा असा प्रश्न काहीजण उपस्थित करतील. पण नंतर आणखी काही घटना घडल्या असून त्यांचे वस्तुनिष्ठ पुरावे व इतर साक्षीदारही आहेत. त्या तपशिलात येथे जाण्याचे कारण नाही. कारण देहात्मवाद खोटा ठरविणारे हेच एक उदाहरण नाही. अशा प्रकारचे देहाव्यतिरिक्त आत्म्याचे अस्तित्व सिद्ध करणारे असंख्य पुरावे या विषयावरील शास्त्रीय संशोधनातून उपलब्ध झाले आहेत. त्याचा अभ्यास न करता कोणालाही या विषयावर कसलेही मत व्यक्त करण्याचा आता अधिकार नाही. कारण हा विषय आता – म्हणजे या विज्ञानयुगात – श्रद्धेचा किंवा वैयक्तिक दृष्टिकोनाचा राहिलेला नाही – जसा सूर्य फिरतो की पृथ्वी फिरते हा विषय श्रद्धेच्या किंवा वैयक्तिक दृष्टिकोनाचा नाही. (या विषयावर प्रस्तुत लेखकाचे तीन भागात एक पुस्तक लवकरच प्रसिद्ध होत आहे.)

श्राद्धाची कल्पना खोटी नाही, श्राद्धात जेवलेले अन्न मृत पितरांना पोचते ही गोष्ट वरील उदाहरणातील सामंतांनी प्यालेली कॉफी ललिताबाईंना पोचली या वस्तुस्थितीवरून सिद्ध होते. कारण त्या आपल्या भावाला 'तू ती पी, म्हणजे मला पोचेल' असे स्पष्ट म्हणाल्या आहेत. सामंतांनी कॉफी प्याल्यानंतर ललिताबाईंचे पारणे सुटले व त्या लगेच अदृश्य झाल्या. या वस्तुस्थितीवरून मृताच्या इच्छा असतात, त्या तृप्त कराव्या लागतात व त्या तृप्त होऊ शकतात हेही सिद्ध होते. (सर्वच मृतात्मे आपल्या इच्छा अशारीतीने प्रकट होऊन का व्यक्त करीत नाहीत? कारण कित्येक वर्षे अखंड चालवलेल्या व्रताचे आचरण ललिताबाईंच्या व्रताचरणकाळातील मृत्यूमुळे जसे खंडित होण्याचा प्रसंग उद्भवला तसा सर्वच ठिकाणी प्रसंग उद्भवत नाही. प्रबळ इच्छाशक्ती, अनुकूल परिस्थिती इ. गोष्टीही अशा घटना घडण्यास कारणीभूत होत असतील.) अतींद्रिय विज्ञानावर प्रचंड संशोधन साहित्य उपलब्ध आहे. ते सर्व अभ्यासणे सर्वांना अर्थात शक्य नाही. पण म्हणून त्यापैकी काहीच न वाचणे हेही शहाणपणाचे नाही. शास्त्रीय दृष्टी बाळगणाऱ्यांनी निदान पुढील दोन ग्रंथ अवश्य अभ्यासावेत : *The Challenge of Psychic Research* (1961) - *Gardner Murphy; Psychic Exploration* (1974) - ed. Edgar Mitchell and John White. दुसऱ्या पुस्तकाचा संपादक एडगर मिचेल आपोलो-१४ यानातून चंद्रावर गेला असून तेथून पृथ्वीवरील व्यक्तीशी त्याने टेलिपथीचा (विचारसंक्रमणाचा) प्रयोगही केला आहे.

चार्वाकाचा सुखवाद

चार्वाकाचा देहात्मवाद खोटा ठरला तर त्याचा सुखवादही आपोआपच खोटा ठरतो. कारण शरीरविरहित आत्मा अस्तित्वात नाही हे चार्वाकाचे म्हणणे खोटे ठरत असेल तर आत्म्याच्या खोटेपणावर आधारलेले त्याचे 'देहाचे सुख हेच खरे सुख' हे म्हणणे आपोआपच खोटे ठरते. देहाव्यतिरिक्त आत्म्याचे अस्तित्व खरे असेल तर शेवटी आत्म्याचे सुख आहे असे ठरते. यावर कदाचित चार्वाकवादी म्हणतील की प्रत्यक्षात माणूस देहसुखासाठी जगतो ही वस्तुस्थिती देहसुखाचा खरेपणा सिद्ध करते. मग देहात्मवाद खरा असो की खोटा. हा तात्त्विकदृष्ट्या घेतलेला खोटा पवित्रा आहे हे उघड आहे. कारण माणसाच्या खऱ्या सुखाचे तात्त्विक अधिष्ठान कोणते व ते शास्त्रीय दृष्ट्या खरे आहे की नाही हा आपला प्रश्न आहे. माणसाचे व्यावहारिक वर्तन काय आहे हा आपला प्रश्न नाही. तथापि व्यावहारिकदृष्ट्या विचार केला तरी चार्वाकाचा सुखवाद टिकू शकत नाही. कारण माणूस चार्वाक म्हणतो त्याप्रमाणे केवळ घृत (Food) आणि अंगनालिंगन (Sex) एवढ्याचसाठी जगतो हे खरे नाही. तेवढ्याचसाठी जगतो किंवा जगावे म्हणणाराही शेवटी तेवढे मिळाल्याने सुखी होताना दिसत नाही. 'सुखी झाला असता' जर तो पशू असता! भारतीयांनी ययातीचे उदाहरण एवढ्याच करिता जगापुढे ठेवले आहे. शरीरसुखासाठी आपल्या मुलाचे यौवन घेऊनही तो परत अतृप्तच राहिला. इंधनाने अग्नी कधी तृप्त होत नाही हे सत्य त्यावेळी त्याला कळाले. आणि कधीही तृप्त न होणारी अग्निरूपी तृष्णा टाकून देण्यातच खरी तृप्ती आहे, 'शरीरसुखत्यागातच खरे सुख आहे' — ज्याला आत्मसुख म्हणतात – हे ओळखून 'तस्मादेनामहं त्यक्त्वा ब्रह्मण्याधायमानसम्। निर्द्वन्द्वो निर्ममो भूत्वा चरिष्यामि मृगैः सह।।' (महाभारत, आदिपर्व ८५. १६) असे म्हणून शेवटी घर सोडून तो अरण्यात निघून जातो. घर सोडून जगभर फिरणारे अमेरिकेचे तरुण हिप्पी हाच संदेश पुन्हा जगाला देत आहेत. कारण अमेरिकेच्या चार्वाकवादी संस्कृतीचीच ती फळे आहेत!

हा भारतीय संस्कृतीचा संदेश बाजूला ठेवू. (कारण शोषणासाठी निर्माण केलेली ती वैदिक ब्राह्मणांची संस्कृती ना?) निसर्गाचा संदेश तरी आपण ऐकणार आहोत की नाही? मानवाच्या मोठ्या मेंदूची (forebrain) उत्क्रांती कोणता संदेश देते? बुद्धी, अमूर्त विचार करण्याची कुवत व भाषा हे या मोठ्या मेंदूचे संपादन आहे. हे त्याचे संपादन कशासाठी आहे? बुद्धी, विचार करण्याची (विवेक) शक्ती, भाषा यांचे कार्य काय आहे? शरीरसुखासाठी यांची काही गरज आहे काय? मग ती का उत्क्रांत झाली आहेत? हे ज्याला कळत नाही व शरीरसुखासाठीच मानवी जीवन आहे असे जो म्हणतो त्याच्या मेंदूत व पशूच्या मेंदूत तत्त्वतः फरक आहे असे कोणी म्हणेल काय? अशा मेंदूच्या व्यक्तींची मानसशास्त्रज्ञांनी शास्त्रीयदृष्ट्या वर्गवारी केली असून तिला एक शास्त्रीय नाव दिले आहे : 'moral moron!' म्हणजे अकरा वर्षाच्या मुलाची नैतिक बुद्धी असलेला प्रौढ! आणि या प्रौढाच्या धडावर त्याचेच डोके आहे! [*The Self and Its Brain* (1977) - K.R. Popper and John Eccles; *The Evolution of the Forebrain* (1966) - ed. R. Hassler and H. Stephan; *Abnormal Psychology and Modern Life* (1972) James C. Coleman.]

टीप : १) श्राद्धाचे अन्न पितर जेवतात हे खरे असेल तर त्यांना पुनर्जन्म मिळत नाही असे ठरते – म्हणजे पुनर्जन्म सिद्धान्त निकालात निघतो – असे काही जणांचे म्हणणे असते. पण हे अतींद्रिय शास्त्राचे अज्ञान दर्शविते. एकच व्यक्ती दोन ठिकाणी असणे (bilocation) आणि व्यक्तित्वाचे द्वित्त्व (doubling) होणे ह्या अतींद्रिय विज्ञानाच्या दृष्टीने नित्याच्या गोष्टी आहेत. पहिल्या प्रकाराचे गॉर्डन डेव्हीसचे उदाहरण प्रसिद्ध आहे. (गॉर्डन डेव्हीस एकीकडे प्रत्यक्ष जिवंत होता, तर दुसरीकडे मृत पितर बनला होता, म्हणजे तसे वागत होता, असे आढळून आले आहे! दुसऱ्या प्रकाराचीही वरीच उदाहरणे आहेत. ['Illusion or What?' Rosalind Heywood in *Man's Concern With Life After Death* (1976) - Arnold Toynbee.] २) प्रस्तुत लेखात चार्वाक दर्शनाची पाश्चात्य विज्ञानाच्या निकषाखाली तपासणी केली आहे. पण पौर्वात्य विज्ञानाच्या निकषाखालीही त्याची तपासणी करता येते. आणि त्यामुळे निष्कर्षात काही फरक पडत नाही. कारण चार्वाकाचा 'सुखवाद' म्हणजे दुसरे तिसरे काही नसून गुद आणि लिंग (food and sex base) या ठिकाणी अधोमुख झोपलेली कुंडलिनी शक्तीच असून तिला जागे करून, म्हणजे ऊर्ध्वमुख करून आध्यात्मिक उत्क्रांतीद्वारा मोठ्या मेंदूतील (forebrain) चित्त-शक्तीशी (शिवाशी) तिचे

मीलन घडवून आणणे हेच मानवी जीवनाचे परम उद्दिष्ट आहे. आणि या उद्दिष्टपूर्तीलाच अद्वैतसिद्धी म्हणतात. म्हणजे चार्वाक आणि वेदान्त हे तात्त्विक वादाचे विषय नसून माणसाच्या आध्यात्मिक उत्क्रांतीच्या त्या अवस्था (किंवा टप्पे) आहेत. पहिली मानवाची अज्ञान अवस्था आहे, तर दुसरी ज्ञानावस्था आहे. या अवस्था मानवाच्या आध्यात्मिक उत्क्रांतीमधील निद्रा व जागृती किंवा तमोगुण व सत्त्वगुण यांच्या निदर्शक आहेत. गर्भावस्थेत माणूस एकपेशी जीवापासून सुरुवात करून जैविक उत्क्रांतीमधील सर्व अवस्थांतून जात असल्याचे आढळून येते. याला जीवशास्त्रात Recapitulation म्हणतात. माणसाच्या आध्यात्मिक उत्क्रांतीलाही हे लागू होते. कुंडलिनी शक्तीचे जागरण आणि अद्वैतसिद्धी ही जैविक उत्क्रांतीला समांतर अशी आध्यात्मिक उत्क्रांती असून या प्रक्रियेत माणसाला जाणिवेच्या उत्क्रांतीतील सर्व ज्ञानाच्या अवस्थांतून जावे लागते. आध्यात्मिक जन्म घेणे म्हणजे आध्यात्मिक ज्ञानाचे – जाणिवेच्या उत्क्रांतीचे – recapitulation असून ते पूर्ण करून प्रकृतीच्या गर्भातून (matter च्या बंधनातून) माणसाला मुक्त व्हावे लागते. (हीच जीवन्मुक्त अवस्था असून यात प्रारब्ध कर्म भोगणे तेवढे शिल्लक राहाते.) कुंडलिनीशक्तीची पाश्चात्त्य विज्ञानाच्या उत्क्रांतिवादी निकषाखाली – म्हणजे वस्तु-निष्ठ कसोटीवर – तपासणी झाली असून याविषयीच्या माहितीसाठी पाहा : *Heading Toward Omega* (1984) - Kenneth Ring आणि *Full Circle* (1990) - Barbara Harrris and L.C. Bascom. प्रस्तुत लेखकाने *पैलतीर*, कोल्हापूर या वार्षिकांच्या १९९४ च्या अंकात 'आपुले मरण पाहिले म्या डोळा' अर्थात नचिकेत उपाख्यानाचे वैज्ञानिक संशोधन' या मथळ्याचा एक लेख लिहिला असून त्यात हाच विषय हाताळला आहे. [पाश्चात्त्य विज्ञानाचे 'matter' म्हणजे भारतीय विज्ञानाचे 'अव्यक्त' (= प्रकृती). यालाच zero-point energy ही म्हणतात. 'झीरो-पॉइंट इनर्जी' म्हणजे शून्य (अव्यक्त = झोपलेली) शक्ती.]





संदेशनात्मक क्षमता[१]

लेखक : डी. एच. हाइम्झ

(भाषांतर : मिलिंद स. मालशे, अर्चना दामले)

१

हा निबंध सैद्धान्तिक आहे. 'सैद्धान्तिक' या शब्दाचा एक गर्भित अर्थ 'भविष्यातील योजनेसंबंधी' असा आहे, आणि त्या अनुषंगाने येणारा दुसरा दडलेला अर्थ म्हणजे आपल्याला त्या विषयाबद्दल अगदी कमी ज्ञान असल्यामुळे व्यावहारिकदृष्ट्या उपयुक्त असे फारसे काही सांगता न येणे. 'दुर्बल मुलांच्या भाषिक समस्यां'चा अभ्यास करण्याच्या प्रयत्नांच्या दृष्टीने हे दोन्ही अर्थ प्रस्तुत आहेत. व्यावहारिकदृष्ट्या उपयुक्त संशोधनकार्याचे लक्ष सैद्धान्तिक स्थितीवर असणे आवश्यक असते, कारण या सैद्धान्तिक स्थितीच्या नेमक्या जाणिवेवर व्यावहारिकदृष्ट्या उपयुक्त संशोधनाची दिशा ठरते किंवा बिघडते, त्या जाणिवेमुळे त्या संशोधनाला प्रोत्साहन मिळते किंवा त्यात मोडता घातला जातो. शिवाय आजच्या घडीला मुलांच्या भाषिक विकासाचा सिद्धान्ताशी एक खास संबंध आहे. सिद्धान्त आणि व्यावहारिक समस्या या एकत्रितपणेच उपस्थित होत असतात, हे प्रस्तुत निबंधाचे मूळ विषयसूत्र आहे.

भाषावैज्ञानिक सिद्धान्त असे एक निश्चित क्षेत्र अस्तित्वात असून त्याच्याकडे व्यावहारिक संशोधनाने वळावे आणि त्याची केवळ अंमलबजावणी करावी, अशी काही परिस्थिती नाही. उलटपक्षी, व्यावहारिक गरजांमुळे प्रेरित झालेले संशोधनकार्य हेच आपल्याला आवश्यक अशा सिद्धान्ताच्या बांधणीला मदत करू शकेल. मुलांच्या भाषिक विकासावस्थेमध्ये बदल घडवून आणणारे उपक्रम हे बव्हंशी एक मूलभूत विज्ञान वापरू पाहतात. परंतु मुळात असे मूलभूत विज्ञानच अजून तरी अस्तित्वात आलेले नाही. याची कारणमीमांसा करण्यासाठी भाषावैज्ञानिक सिद्धान्ताच्या सद्यःस्थितीचा आढावा घेऊ.

आधुनिक भाषाविज्ञानाचा बराच मोठा भाग ज्या एका गृहीतकाने व्यापलेला आहे, त्या गृहीतकाची नेमकी आणि सुस्पष्ट मांडणी करणारे एक अलीकडील विधान विचारात घेऊ. (चॉम्स्की, १९६५, पृ. ३) :

> भाषावैज्ञानिक सिद्धान्त हा मूलतः पूर्णपणे एकजिनसी अशा भाषिक समाजातील एका आदर्श अशा बोलणाऱ्या-ऐकणाऱ्याविषयी असतो; त्याला भाषेचे पूर्ण ज्ञान असते आणि त्या ज्ञानाचा उपयोग प्रत्यक्ष भाषिक प्रयोगामध्ये करताना व्याकरणदृष्ट्या अप्रस्तुत अशा घटकांचा – उदाहरणार्थ, स्मृतिशक्तीच्या मर्यादा, अवधान विचलित होणे किंवा दुसऱ्या गोष्टीकडे वळणे, कल दुसऱ्या गोष्टीकडे वळणे, तसेच चुका (अनियमित वा नियमित) यांसारख्या घटकांचा – परिणाम होत नाही.

आपण ज्या मुलांना समजून घ्यायचा आणि मदत करायचा विचार करत आहोत त्यांच्या दृष्टिकोनातून असे विधान म्हणजे असंबद्धतेचीच घोषणा होय. या मुलांना आणि आपल्यालाही भेडसावणाऱ्या साऱ्या अडचणींना या दृष्टिकोनाने पूर्णपणे बाजूला सारलेले दिसते.

---

* (भाषांतरकारांची टीप: Dell H. Hymes यांचा "On Communicative Competence" हा निबंध पुस्तिकेच्या स्वरूपात युनिवर्सिटी अव् पेनसिल्वेनिया प्रेस, फिलडेल्फिया, या प्रकाशन-संस्थेने १९७१ मध्ये प्रसिद्ध केला. त्यातील महत्त्वाचा भाग Socio-linguistics: Selected Readings (eds. J.B. Pride and Janet Holmes, Penguin, 1972) या संपादित ग्रंथात समाविष्ट केलेला आहे. त्याचे भाषांतर पुढे दिले आहे.)

१) मुळात हा निबंध Research Planning Conference on Language Development Among Disadvantaged Children यात मांडला. ही कॉन्फरन्स Department of Educational Psychology and Guidance, Ferkauf Graduate School, Yeshiva University यांच्या विद्यमाने जून ७-८, १९६६ या दरम्यान झाली. मुळातला निबंध कॉन्फरन्सच्या अहवालात समाविष्ट केलेला आहे (पृ.१-१६). या कॉन्फरन्समध्ये सहभागी होण्यासाठी मला निमंत्रित केल्याबद्दल मी येशिवा विद्यापीठाच्या डॉ. बेरिल बेली आणि डॉ. एडमंड गॉर्डन यांचा आभारी आहे, आणि त्यावेळी निबंधावर आपली मते मांडल्याबद्दल डॉ. कर्टनी कॅडडन, डॉ. जॉन गंपर्झ, डॉ. वेन ओनील आणि डॉ. वेरा जॉन यांचा आभारी आहे. प्रस्तुत निबंध त्या मूळ निबंधाचे पुनर्लेखन करून तयार केलेला आहे.

अनुक्रमणिका

या विधानातून भाषावैज्ञानिक सिद्धान्ताची जी अवस्था निर्देशित होते, तिच्याविषयीची प्रतिक्रिया म्हणून एखादा माणूस मूलभूत सिद्धान्ताकडे पूर्णपणे दुर्लक्ष करू शकेल आणि त्या सिद्धान्ताच्या फलितांमधून काहींची उचल करू शकेल. तसे पाहिले, तर भाषिक संरचनेची 'मॉडेल्स' रचणाऱ्या लेखकांना अभिप्रेत नसलेल्या तऱ्हांनीही ती 'मॉडेल्स' वापरता येतातच. एकजिनसी नसणाऱ्या भाषिक समाजांचा, जिथे ऐकणारे-बोलणारे यांच्या भाषिक ज्ञानामधला फरक स्पष्ट आहे त्या समाजांचा अभ्यास करण्यासाठी काही भाषावैज्ञानिक (उदा., लवव, रोझनबॉम, ग्लेटमन). रचनांतरणनिष्ठ निर्देशनात्मक व्याकरणाचा (transformational generative grammar) वापर करतात. कदाचित त्यामुळे भाषावैज्ञानिकांनी निश्चित केलेली भाषावैज्ञानिक सिद्धान्ताची व्याप्तीच आपल्याला पूर्णपणे बाजूला ठेवावी लागेल. सध्या उपलब्ध असलेल्या भाषेच्या अनेक 'मॉडेल्स'चा उल्लेख या संदर्भात करता येईल - उदाहरणार्थ (अमेरिकेतील) ट्रेगर-स्मिथ-जूझ यांचे मॉडेल, टॅगमीमिक् मॉडेल, स्ट्रॅटिफिकेशनल मॉडेल, रचनांतरणनिष्ठ निर्देशनात्मक मॉडेल (त्याचे एम.आय.टी., पेनसिल्वेनिया, हार्वर्ड व इतर प्रकार), आणि इंग्लंडमधील व्यवस्था-संरचना (system-structure) मॉडेल (हॅलिडे व इतर). या प्रत्येक मॉडेलचा उपयोग इंग्लिश भाषेचे विश्लेषण करण्यासाठी काही विख्यात संशोधकांनी केलेला आहे, असे नोंदवून ठेवता येईल. इंग्लिश भाषेच्या विश्लेषणाविषयी भाषावैज्ञानिकांमध्ये एकमत नाही, याविषयी खंत व्यक्त करता येईल. आणि शेवटी वैय्याकरणांकडे पूर्ण दुर्लक्ष करून समोर असणाऱ्या आपापल्या भाषिक समस्येनुसार तसेच स्थानिक परिस्थितीनुसार यांपैकी एखाद्या मॉडेलची निवड करता येईल.

या तऱ्हेची भूमिका घेणे हे दोन कारणांसाठी चुकीचे ठरेल : एक तर, वर उल्लेखिलेला सैद्धान्तिक दृष्टिकोन काही बाबतीत खरोखरच प्रस्तुत ठरतो हे पक्के ध्यानात ठेवणे आवश्यक आहे; परंतु, भाषावैज्ञानिक सिद्धान्ताच्या इतक्या संकुचित संकल्पनेला जर आव्हान दिले नाही, तर संशोधकांनी जमा केलेली बरीच भाषाविषयक सामग्री आणि भाषाविषयक समस्या यांच्याविषयी आपल्याला सैद्धान्तिक मर्मदृष्टीच मिळणार नाही, हेही तितकेच खरे.

या सिद्धान्ताबद्दल (केनथ बर्कचे शब्द वापरायचे झाले तर) जी एक प्रातिनिधिक आख्यायिका आहे – आणि जिच्याद्वारे आपल्या डोळ्यांसमोर एक विशिष्ट प्रतिमा उभी राहते — तिच्यातूनच या सैद्धान्तिक दृष्टिकोनाची विशेष प्रस्तुतता व्यक्त होते. ही प्रतिमा आहे एका मुलाची : या मुलापाशी भाषा आत्मसात करण्याची कुवत जन्मजात असते, व तिची सहजता आणि वेग आश्चर्यकारकच असतात; हे मूल केवळ वर्तननियंत्रण (conditioning) व प्रबलन (reinforcement) यांद्वारे घडलेले नसते, तर नेणिवेच्या पातळीवर या मुलाचे मन त्याच्या कानी पडणाऱ्या बोलण्याचे सैद्धान्तिक अर्थविवरण करण्यामध्ये कार्यरत असते; आणि त्यामुळे थोड्या वर्षांतच आणि काहीशा मर्यादित अनुभवाच्या आधारे त्या मुलाला एक अमर्याद (भाषिक) शक्ती प्राप्त होते; भाषेमधील कोणतेही व्याकरणशुद्ध वाक्य आणि सर्व व्याकरणशुद्ध वाक्ये तत्त्वतः समजण्याची व निर्माण करण्याची ही अमर्याद शक्ती असते. मानवी व्यक्ती म्हणून लहान मुलांमध्ये जो सत्त्वभूत गुणधर्म असतो तो या प्रतिमेमधून (किंवा सैद्धान्तिक दृष्टिकोनातून) व्यक्त होतो. पूर्णपणे नाउमेद करणारी परिस्थितीही बदलता येते, असा विश्वास जागृत ठेवणारा असल्यामुळे हा दृष्टिकोन उच्च दर्जाचा म्हटला पाहिजे. मुलांच्या विविध गटांमध्ये संदेशवहनात्मक कुवतीमध्ये जी तफावत आढळते तिचे स्पष्टीकरण आनुवंशिक, किंवा कदाचित वांशिक, परिभाषेत देणाऱ्या भूमिकांविरुद्ध हा सैद्धान्तिक दृष्टिकोन एक अत्यावश्यक हत्यार आहे.

मात्र, भाषिकदृष्ट्या सतत घडत असणाऱ्या, भाषेवर प्रभुत्व मिळवणाऱ्या, भाषा अस्खलित बोलू शकणाऱ्या मुलाची (वर उल्लेखिलेली) प्रतिमा आपल्या शाळांमधील खऱ्याखुऱ्या मुलांच्या प्रतिमेशेजारी ठेवली, की या सैद्धान्तिक दृष्टिकोनाच्या मर्यादा दिसू लागतात. हा सिद्धान्त अप्रस्तुत ठरू लागतो — फार तर त्याला एक मर्मभेदक तत्त्व म्हणता येईल : आपण कल्पिलेले आणि आपल्याला प्रत्यक्ष दिसणारे वास्तव यांतील फरकामुळे मर्मभेदक; तसेच आपल्या स्वतःच्या क्षेत्रमर्यादेमध्ये अत्यंत सबळ असणाऱ्या या सिद्धान्ताला वर निर्देश केलेला फरक आपल्या मर्यादेमध्ये हाताळता येत नाही. संदेशवहन करणारे जीव म्हणून लहान मुलांचा वास्तव पातळीवर विचार करायचा झाला, तर अशा एका सिद्धान्ताची गरज आहे, की ज्यामध्ये सामाजिक-सांस्कृतिक घटकांना सुस्पष्ट व अंगभूत असे स्थान असेल. मात्र (वर उल्लेखिलेल्या दृष्टिकोनाच्या बाबतीत) या दोन्ही गोष्टी होताना दिसत नाहीत.

रचनांतरणनिष्ठ निर्देशनात्मक व्याकरणाच्या दृष्टिकोनातून





पाहता भाषवैज्ञानिक सिद्धान्ताच्या क्षेत्राचे दोन भाग पडतातः एक भाषिक क्षमता आणि दुसरा भाषिक प्रयोग. भाषिक क्षमतेचा संबंध भाषिक संरचनेविषयीच्या अस्फुट ज्ञानाशी असतो, म्हणजेच सर्वसाधारणपणे हे ज्ञान सबोध पातळीवरचे नसते, किंवा या ज्ञानाविषयी उत्स्फूर्तपणे काही सांगता येईल असे ते नसते, तर [अमूर्त असा (किंवा आदर्शीकृत असा)] जो बोलणारा-ऐकणारा असतो त्याला जे काही बोलता येते त्यामध्ये हे ज्ञान अपरिहार्यपणे गर्भित स्वरूपात असते. सिद्धान्ताचे प्रमुख कार्य म्हणजे या प्रकारच्या ज्ञानाचे सुव्यक्त असे स्पष्टीकरण देणे, विशेषतः ज्या अंतर्गत संरचनेवर हे ज्ञान अपरिहार्यपणे अवलंबून असते तिचे स्पष्टीकरण देणे. केवळ या प्रकारच्या ज्ञानामुळेच अगणित वाक्यांचे आकलन होणे किंवा अगणित वाक्ये तयार करता येणे शक्य होते, आणि भाषेला 'सर्जनशील' किंवा ऊर्जात्मक (energia) मानणेही त्यामुळेच शक्य होते. याउलट भाषिक प्रयोगाचा संबंध असतो (संदेशांचे) चिन्हांकन करणे (encoding) आणि (चिन्हित संदेशांचा) उलगडा करणे (decoding), या प्रक्रियांशी.

भाषिक क्षमतेविषयीच्या या प्रकारच्या सिद्धान्तामध्ये आदर्शीकृत अशा बाबी गृहीत धरलेल्या असतात, आणि या बाबींचे वर्णन करताना जे सामाजिक-सांस्कृतिक घटक प्रस्तुत ठरू शकतात त्या घटकांपासून या बाबींना वेगळे काढून त्यांचे अमूर्तीकरण केलेले असते. भाषिक क्षमता कमविणे हे मूलतः सामाजिक-सांस्कृतिक घटकांवर अवलंबून नसते असे (या सिद्धान्तामध्ये) मानले जाते, आणि या क्षमतेचा विकास होण्यासाठी मुलाच्या परिसरामध्ये केवळ योग्य असा भाषिक व्यवहार चालू असला की पुरे, असे मानले जाते. (चॉम्स्कीच्या रचनांतरणात्मक निर्देशनात्मक व्याकरणाच्या सिद्धान्तामधील) भाषिक प्रयोगाविषयीचे सिद्धान्त हा एकच भाग असा आहे की, ज्यात सामाजिक-सांस्कृतिक आशयाचा अंतर्भाव होऊ शकतो. मात्र या सिद्धान्तनाला भाषिक वापराचा सिद्धान्त मानलेले असले, तरी त्यातील सामाजिक-सांस्कृतिक आशयाचे स्वरूप मूलतः सामाजिक परस्परप्रक्रियेसारख्या बाबींचे नाही, तर व्याकरणिक विश्लेषणामधून हाती लागणारे जे मानसिक प्रक्रियांचे उप-विश्लेषण (psychological by-products) असते त्या स्वरूपाचे आहे. भाषिक प्रयोगाचे आत्मसातीकरण किंवा प्रत्यक्ष भाषिक प्रयोग होण्याची प्रक्रिया यांमध्ये सामाजिक-सांस्कृतिक घटक अंगभूतपणे अस्तित्वात असतात. या दृष्टीने विचार करता (चॉम्स्कीच्या सिद्धान्तामधील सामाजिक-सांस्कृतिक घटकांविषयीची) ही भूमिका नकारात्मक आहे. या घटकांविषयी काहीच उल्लेख या सिद्धान्तामध्ये येत नाही, आणि काही उल्लेख आला असताच तर तो निश्चितपणे या घटकांचे अवमूल्यन करणाराच असता. आता एक गोष्ट खरी की, भाषिक प्रयोगाच्या काही पैलूंना विधायक कार्य या सिद्धान्तामध्ये मिळालेले आहे (उदा. वाक्यामध्ये सुयोग्य बलनिश्चिती करणारे आवर्ती नियम – cycling rules that help assign stress properly to sentences.). परंतु वर उद्धृत केलेला (चॉम्स्कीच्या लेखनातील) परिच्छेद आठवला आणि त्याच प्रकरणातील भाषिक प्रयोगाच्या म्हणून दिलेल्या उदाहरणांचा आढावा घेतला, तर असे लक्षात येते, की लेखकाने या घटकांना (सैद्धान्तिकदृष्ट्या) निकामी बनवलेले आहे किंवा या घटकांवर निदान (सैद्धान्तिक) मर्यादा घालण्यावरच त्याने सातत्याने भर दिलेला आहे. भाषिक प्रयोगाच्या संकल्पनेची प्रथम ओळख करून दिलेली आहे ती पुढीलप्रमाणेः 'मूर्त संदर्भामध्ये केलेला भाषेचा प्रत्यक्ष वापर'. परंतु त्यापुढे लगेच असे विधान येते की भाषिक क्षमतेचे प्रतिबिंब पडलेले अर्थात दिसूच शकणार नाही. 'नैसर्गिक बोलण्याची नोंद ठेवली तर तिच्यात अनेकदा चुकीचे (वाक्यांचे) आरंभ, नियमभंग, मध्येच बदललेली (वाक्य-) योजना, इत्यादी अनेक गोष्टी सापडतील.' मूलभूत भाषिक पुरावासामग्री ही 'दर्जाच्या दृष्टीने खूपच कमी प्रतीची असते' असेही म्हटले जाते (चॉम्स्की, १९६५, पृ. ३१), किंवा भाषिक प्रयोग हा अमूर्त अशा भाषिक क्षमतेचे 'अशुद्ध स्वरूप' होय, इतकी टोकाची भूमिकाही घेतली जाते (काट्झ, १९६७, पृ. १४४). या सिद्धान्तामध्ये भाषिक 'प्रयोग' ही एक उर्वरित स्वरूपाची कोटी ठरते, आणि अंतःस्तरावरच्या भाषिक व्यवस्थेचे सदोष प्रकटीकरण असाच प्रमुख अर्थ त्यातून ध्वनित होत राहतो.

सामाजिक-सांस्कृतिक घटकांना (सैद्धान्तिक पातळीवर) सुस्पष्ट स्थान देण्यामधील अपयश ही पूर्णतः योगायोगामुळे घडलेली गोष्ट आहे असे मला वाटत नाही. कोणत्याही वैज्ञानिक सिद्धान्ताला एखाद्या सुलभीकरण करणाऱ्या गृहीतकाची आवश्यकता असते. एकजिनसी समाज; परिपूर्ण ज्ञान आणि सामाजिक-सांस्कृतिक घटकांपासूनचे स्वातंत्र्य या अर्थापुरते (भाषिक) प्रयोगाच्या संकल्पनेला मर्यादित ठेवणे हे केवळ या प्रकारचे सुलभीकरण करणारे गृहीतक आहे असे वाटत नाही.

तसे असत, तर अशा आशयाचे विधान करावे लागले असते; सामाजिक-सांस्कृतिक पैलूंचा अंतर्भाव करण्याची निकडही व्यक्त करावी लागली असती. आणि या पैलूंचा अंतर्भाव कसा करावा हेसुद्धा सुचवावे लागले असते. त्याचप्रमाणे (भाषिक) प्रयोगाचा संबंध प्रामुख्याने भाषेच्या अपूर्णतेशी जोडणे हाही निव्वळ योगायोग वाटत नाही. कोणतेही बोलणे हे त्यामागे असणाऱ्या (भाषिक) ज्ञानाचा अपूर्णपणे निर्देश करीत असते, हे खरे. हे ज्ञान ज्या व्यक्तींपाशी असते, त्या व्यक्तींच्या दृष्टीने ही योजना सोयीची ठरू शकते. जर आपण आपले प्रत्यक्ष बोलण्याविषयीचे अंतर्ज्ञान (intuition), तसेच व्याकरणाविषयीचेही अंतर्ज्ञान वापरू लागलो, तर व्याकरणाच्या दृष्टीने ज्या गोष्टी अपूर्ण ठरू शकतात किंवा ज्यांचे व्याकरणिक स्पष्टीकरण देता येत नाही, त्या गोष्टी म्हणजे एखादी सामाजिक कृती कुशलतेने पार पाडण्यात यशस्वी होणे ठरू शकेल (Garfinkel, आगामी), किंवा त्या गोष्टी म्हणजे समस्या सोडविण्याच्या प्रक्रियेचा आणि संकल्पनात्मक विचारांचा एक संरचित व उत्स्फूर्त पुरावा ठरू शकतात (जॉन, १९५७, पृ.५). या गोष्टींचा स्वतंत्रपणे विचार केला नाही, तरी त्या गोष्टींचे अस्तित्व मान्य करावेच लागते.

सामाजिक-सांस्कृतिक घटकांना स्थान नाकारणे आणि (भाषिक) प्रयोगाचा संबंध अपूर्णतेशी जोडणे यांतून सैद्धान्तिक भूमिकेमागची विचारप्रणालीच (ideology) उघड होते. एका दृष्टीने पाहता या विचारप्रणालीला 'गार्डन ऑफ ईडन' दृष्टिकोन म्हणता येईल. मानवी जीवनाची विभागणी दोन भागांत होते. एक म्हणजे व्याकरणिक क्षमता; हा एक जन्मजात प्राप्त झालेला अधिकारच (power) होय. दुसरा भाग म्हणजे भाषिक प्रयोग. (ॲडम आणि ईव्ह यांना) सफरचंद खाण्याची निकड लागावी तशी ही एक निकडच होय; या निकडीमुळे परिपूर्ण बोलणारा-ऐकणारा अधःपतन झालेल्या जगात जणू फेकला जातो. या अधःपतन झालेल्या विश्वात अर्थ हाती लागण्यासाठी घाम गाळावा लागतो आणि संदेशन केवळ कष्टानेच साध्य होते (पाहा: बॉनहॉफर, १९६५, पृ. ३६५); परंतु त्याबद्दल अवाक्षरही उच्चारले गेलेले नाही. येथे विचारनियंत्रण करणारी जी प्रतिमा आहे ती एका अमूर्त, एकाकी व्यक्तीची; ही व्यक्ती म्हणजे जिला कसलीही प्रेरणा नाही अशी ज्ञानात्मक यंत्रणाच होय; सामाजिक विश्वातील ही व्यक्ती नव्हेच; तशी ती असली, तर तो निव्वळ योगायोगच असेल.

कोणत्याही सैद्धान्तिक भूमिकेमागे अर्थातच एक विचार-प्रणाली असते, आणि प्रचलित भाषावैज्ञानिक सिद्धान्तामागे असणारी विचारप्रणाली हा काही त्या सिद्धान्ताने लावलेला शोध नव्हे. (भाषेच्या) वापराला गौणत्व देऊन संरचनेला स्वयंभू असे प्रधान उद्दिष्ट मानणे, आणि तरीही भाषेला अनन्यसाधारण महत्त्व असते हा दावा मात्र कायम ठेवणे, हे आधुनिक भाषाविज्ञानाचे एक प्रमुख वैशिष्ट्य आहे. (प्राचीन विचारांशी तुलना करता असे लक्षात येते की, त्या विचारांनुसार संरचना हे वापराचे साधन होते, आणि वैयाकरण हा वक्त्यापेक्षा गौण मानला जात असे.) काही वेळा या दृष्टिकोनाचे फलित अतिशय आशादायक वाटू शकेल. एका दृष्टीने (सामाजिक-सांस्कृतिक घटकांना वगळून) स्वतंत्रपणे आणि सुलभपणे संरचित होऊ शकेल अशाच आधार-सामग्रीपुरते (data) लक्ष मर्यादित करून झालेल्या अभ्यासाला प्रगत विज्ञानाची प्रतिष्ठा मिळेलही. परंतु दुसऱ्या बाजूने विचार करता हा सैद्धान्तिक अभ्यास भाषेसारख्या मानवी जीवनात मूलभूत स्थान असणाऱ्या गोष्टीचा अभ्यास असल्याने त्याची प्रतिष्ठा तर राखली जावी, परंतु भाषिक वापराच्या सामाजिक परिमाणाकडे मात्र पूर्ण दुर्लक्ष व्हावे, असा काहीसा प्रकार येथे घडतो आहे.

या संदर्भामध्ये चॉम्स्कीने केलेली मांडणी अचूक आहे; त्याने असे म्हटले आहे, की भाषावैज्ञानिक सिद्धान्ताच्या अभ्यासविषयासंबंधी त्याची स्वतःची कल्पना आणि आधुनिक तात्त्विक भाषाविज्ञानाच्या संस्थापक-अभ्यासकांची भूमिका एकच आहेत. येथे जर आधुनिक संरचनावादी भाषाविज्ञान अभिप्रेत असले तर, भाषावैज्ञानिक सिद्धान्ताचा मूळ विषय निश्चित करताना भाषाविज्ञान काय नाही यावरच जास्त भर दिलेला दिसतो हे निस्संशय. द सोस्यूरच्या भाषाविज्ञानामध्ये la langue (भाषिक व्यवस्था) हे संरचनेचे विशेष हक्काचे क्षेत्र मानले जाते, तर la parole (भाषिक वर्तन) हे (भाषिक) प्रभेदनाचे (आणि त्याचबरोबर इतर गोष्टींचेही) उर्वरित क्षेत्र मानले जाते. द सोस्यूरच्या सिद्धान्ताचा हा सर्वसामान्यपणे लावला जाणारा अर्थ आहे. चॉम्स्की (भाषिक) क्षमता व प्रयोग या स्वतःच्या संकल्पना सोस्यूरच्या langue (व्यवस्था) व parole (वर्तन) या संकल्पनांशी मिळत्या-जुळत्या आहेत असे मानतो. परंतु भाषा म्हणजे घटकांची एक संरचित जंत्री मानणाऱ्या सोस्यूरप्रणीत संकल्पनेच्या पलीकडे जाऊन भाषेला

अंतःस्तरीय प्रक्रिया मानणाऱ्या हंबोल्टप्रणीत संकल्पनेचे पुनरुज्जीवन चॉम्स्कीच्या संकल्पना करीत असल्यामुळे त्या सोस्यूरच्या संकल्पनेपेक्षाही वरचढ आहेत, असेही त्याचे म्हणणे आहे. केवळ याच बाबतीत नव्हे, तर (langue व parole यांतील) भेद स्पष्ट करण्यासाठी त्याने वापरलेल्या परिभाषेच्या बाबतीतसुद्धा चॉम्स्किची संकल्पना श्रेष्ठ आहे. (भाषिक) 'क्षमता' आणि 'प्रयोग' या संज्ञा व्यक्ती, प्रसंग आणि कृती मूर्त पातळीवर अधिक सहजपणे सुचवितात. संरचनावादी भाषाविज्ञानाच्या अभिजात परंपरेच्या दृष्टिकोनातून विचार केला, तर चॉम्स्कीचा सैद्धान्तिक दृष्टिकोन हा एका अर्थाने त्या परंपरेचे पुनरुज्जीवन आणि परमोत्कर्षही आहे. चॉम्स्कीच्या सिद्धान्तामुळे दोन उद्दिष्टें पूर्णपणे साध्य होतात. एका बाजूला भाषेच्या केवळ अंतर्गत असणाऱ्या गोष्टींचीच हाताळणी करायला हवी हे व्यावहारिक पातळीवरचे उद्दिष्ट साध्य होते, तर दुसऱ्या बाजूला या अंतर्गततेमध्ये सखोल वा प्रगाढ स्वरूपात दडलेली मानवी अर्थपूर्णता शोधणे हे सैद्धान्तिक पातळीवरचे उद्दिष्टही साध्य होते. अंतर्गत संरचना आणि अंगभूत अशी मानवी अर्थपूर्णता यांपैकी कोणत्याही बाबीविषयी दुसरा कोणताही आधुनिक भाषावैज्ञानिक सिद्धान्त इतक्या प्रगल्भपणे बोलत नाही.

काही जुन्या संकल्पनांची अशा प्रकारे नव्याने जोमदार वाढ चालू असतानाच त्याच्या ज़वळपासच एका नव्या संकल्पनेला कोंभ फुटत आहेत, आणि हे शतक संपण्यापूर्वीच ही नवी संकल्पना जुन्या संकल्पनाव्यूहाच्या जागी प्रस्थापित होईल अशी चिन्हे आहेत. हे जर झाले, तर त्याची कारणमीमांसा पुढीलप्रमाणे देता येईल. रचनांतरणवादी सिद्धान्ताने आपल्या पूर्वसुरी सिद्धान्तांना स्वतःमध्ये सामावून घेतले आणि जे संरचनात्मक संबंध त्या पूर्वसुरी सिद्धान्तांना हाताळता येण्यासारखे नव्हते त्यांचीही हाताळणी केली. अगदी तसाच प्रकार नवीन संकल्पनाव्यूहाच्या बाबतीतही घडू शकेल. ज्या संबंधांना सामाजिक पैलू अपरिहार्यपणे असतो असे नवे संबंध प्रस्तुत ठरू लागतील आणि त्यांना सामावून घेण्यासाठी व त्यांची हाताळणी करण्यासाठी (रचनांतरणवादी सिद्धान्तापेक्षा) एका अधिक व्यापक सिद्धान्ताची गरज लागेल. या तऱ्हेच्या ऐतिहासिक अनुमानाकडे या निबंधाच्या अखेरीस मी पुन्हा वळेन. व्यापक सिद्धान्ताला प्रेरक ठरणाऱ्या विचारांचा एक आराखडा आता तयार करू. हे करण्यासाठी आणखी एक प्रातिनिधिक आख्यायिका मी आधी सांगणार आहे.

२

आदर्श ऐकणारा-बोलणारा या संकल्पनेच्या अगदी विरुद्ध टोकाची संकल्पना ब्लूमफील्डने त्याच्या परिचयातील एका तरुण मेनॉमिनी भाषकाचे जे वर्णन केले आहे त्यात सापडते:

> व्हाइट थंडर, एक चाळिशीचा माणूस, मेनॉमिनीपेक्षा इंग्लिश कमी येणारा; आणि असे वर्णन म्हणजे त्याच्यावरचा कलंकच आहे; कारण त्याचे मेनॉमिनीचे ज्ञान अगाधच आहे. त्याचा शब्दसंग्रह तुटपुंजा आहे; विभक्तिरूपे ओबडधोबड आहेत; अगदी मोजक्या आणि खिळखिळ्या झालेल्या रचना-बंधांनुसार त्याची वाक्यरचना चालू असते. कोणत्याही भाषेतील त्याचे बोलणे (ऐकणाऱ्याच्या) सहनशीलतेची परीक्षा पाहणारे असते असे म्हटले तरी चालेल. तरुण पिढीला अगदी कमी इंग्लिश येत असले, तरीही त्या पिढीमध्येही हे काही अपवादात्मक चित्र नाही.

ब्लूमफील्ड पुढे असेही सुचवितो की, हे उदाहरण सार्वत्रिक असण्याचे एक अप्रत्यक्ष कारण म्हणजे जेत्या भाषेचा प्रभाव हे होय. थोडक्यात, बहुजिनसी भाषिक समाजामध्ये आढळणाऱ्या भेदयुक्त (भाषिक) क्षमतेचे (differential competence within a heterogeneous speech community) हे एक उदाहरण म्हणायला हवे, आणि येथील दोन्ही गोष्टींची (म्हणजे भेदयुक्त क्षमता आणि बहुजिनसी समाज या दोहोंची) घडण अभिसंस्करणाने (acculturation) झालेली आहे. (नवीन सामाजिक-सांस्कृतिक घटक हा घडणीचे कार्य करीत असतो या भूमिकेला पर्यायी भूमिका पुढीलप्रमाणे : सांस्कृतिक संपर्क येण्यापूर्वीपासूनचं मेनॉमिनीचे ज्ञान अगाध असणे ही गोष्ट सार्वत्रिक आढळत असे. ही पर्यायी भूमिका गंभीरपणे स्वीकारली तरी तिच्यातही सामाजिक-सांस्कृतिक घटकांचा सहभाग गृहीत धरलेला आहे.). सामाजिक जीवनाचा प्रभाव केवळ बाह्य भाषिक प्रयोगावरच नव्हे तर अंतर्गत क्षमतेवरही होत असतो.

परिपूर्ण क्षमता, बहुजिनसी भाषिक समाज आणि सामाजिक-सांस्कृतिक घटकांची स्वायत्तता या संकल्पनांच्या पलीकडे जाण्याची गरज आहे हे दर्शविणाऱ्या काही इतर बाबींचा आढावा आता घेऊया.

भाषिक विकासाच्या प्रक्रियेमधील उपसांस्कृतिक भेद अमेरिकेच्या संदर्भात कसे आढळतात यावर अलीकडे झालेल्या




अनुक्रमणिका

संशोधनाचा आढावा कँझडन (१९६६, पृ. १९८) या विदुषीच्या एका उत्तम लेखात आढळतो. तिच्या मते एक गोष्ट स्पष्ट आहे :

> या संशोधनाचे निष्कर्ष अगदी थोडक्यात पुढीलप्रमाणे सांगता येतील : सर्वच संशोधनामध्ये असे आढळते की, उच्च सामाजिक-आर्थिक स्तराची कोणतीही व्याख्या घेतली तरी या स्तरातील मुले निम्न स्तरातील मुलांपेक्षा प्रगत असतात, मग (प्रगतीचे) मापनदंड कोणतेही असोत.

कॅडडन यांनी ज्या उपसांस्कृतिक भेदांचा आढावा घेतला आहे त्यांमध्ये उच्च स्तरातील मुलांना सक्षम बनविणारे घटक जसे आहेत तसेच निम्न स्तरातील मुलांना दुर्बल बनविणारे घटकही आहेत. शिवाय, भाषिक वापराच्या आकृतिबंधांमध्ये आणि हेतूंमध्ये उपसांस्कृतिक भेद असतातच. वर उल्लेखिलेल्या संशोधनामध्ये ज्या कसोट्यांचा आढावा घेतलेला आहे त्यांत निरीक्षण वा मापन झालेलेच नाही असे संदेशनात्मक क्षमतेचे काही पैलू असण्याची शक्यता आहे व वरील उपसांस्कृतिक भेदांचा विचार करता या पैलूंच्या बाबतीत निम्न स्तरातील मुले प्रत्यक्षात चमक दाखवतील अशीच शक्यता जास्त आहे. मेनॉमिनी भाषकांमध्ये केवळ व्हाइट थंडरसारखे तरुण पुरुषच होते असे नव्हे, तर रेड क्लाउड बाईसारखी मंडळीसुद्धा होती:

> ही बाई सुंदर आणि अत्यंत आलंकारिक मेनॉमिनी बोलतेच .... (आणि) शिवाय ओजिब्वा व पोटावाटोमी या भाषासुद्धा अस्खलितपणे बोलू शकते. .... जिला अतिशय उत्कृष्ट अशी घोटवलेली आणि अलंकारप्रचुर इंग्लिश तर येतेच पण त्याचबरोबर समजा, फ्रेंच आणि इटालियन भाषाही येतात अशा एखाद्या उच्च विद्याविभूषित अमेरिकन स्त्रीशी भाषिकदृष्ट्या रेड क्लाउडची तुलना करता येईल. (ब्लूमफील्ड, १९२७, पृ. ३९४)

ईशान्य अमझॉन प्रांतातील काही जमातींमध्ये सर्वसामान्य भाषिक क्षमता म्हणजे निदान चार भाषांवर प्रभुत्व असणे. कुमारावस्थेत या भाषाप्रभुत्वाला प्रत्यक्ष वापर करण्याच्या दृष्टीने मोठीच चालना मिळते. आणि हे भाषिक भांडार वृद्धिंगत होत जाणे व भाषिक क्षमता परिपूर्ण होत जाणे या प्रक्रिया आयुष्यभर चालूच राहतात. आदर्शवत् अस्खलित असा बोलणारा-ऐकणारा हा बहुभाषिक असणे ही गोष्ट आपल्या जगात जेवढी सापडते तेवढीच या प्रांतातही आढळते. (अर्थात, आदर्शवत् अस्खलित अशा एकभाषकाचेही त्या भाषेतील कार्यलक्ष्यी प्रकारांवर प्रभुत्व असते.)

या समाजांमधील अस्खलित बोलू शकणाऱ्यांच्या दृष्टीनेही या विविध भाषा, किंवा एकाच भाषेतील विविध कार्यलक्ष्यी प्रकार हे संदेशनाच्या बाबतीत सारख्याच ताकदीचे नसतात, या गोष्टीची या संदर्भामध्ये नोंद घ्यायला हवी. एखादा प्रकार एखाद्या वापरासाठी अपरिहार्य मानला जातो वा अधिक पसंत केला जातो, तर दुसरा एखादा प्रकार इतर वापरांसाठी असतो (उदाहरणार्थ, सार्वजनिक प्रसंगी आणि वैयक्तिक नातेसंबंधांमध्ये वापरले जाणारे प्रकार वेगवेगळे असतात). या प्रकारची अबोध जाण (intuition) ही एखाद्या भाषाप्रकाराचा वापर आपण कसा करू शकतो या विषयीचा अनुभव व आत्मपरीक्षण यांचे प्रतिबिंब असते. समाजातल्या इतर सर्वसामान्य व्यक्तींशी तुलना करता अशा भेदयुक्त भाषिक क्षमता असणाऱ्या व्यक्तींमध्ये काही 'न्यून' किंवा उणेपणा असतो, असे नव्हे. उदाहरणार्थ, कुर्डिश भाषेच्या माध्यमातून बहुतांश गोष्टी यथार्थपणे व्यक्त होतात, तर अरेबिक भाषेतून धार्मिक सत्ये अधिक चांगली व्यक्त होतात असे सर्व व्यक्तींना वाटू शकेल. किंवा घरगुती जवळिकीची संभाषणे सोडली तर बर्बर भाषेपेक्षा अरेबिक भाषा अधिक श्रेष्ठ आहे असे बर्बर भाषकांना वाटू शकेल (फर्गुसन, १९६६).

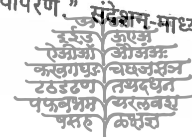
एखाद्या समाजात एखाद्या भाषेचा, उदाहरणार्थ, स्पॅनिशचा किंवा इंग्लिशचा, वापर मोठ्या प्रमाणावर होत असेल तर त्याला जरूरीपेक्षा अधिक महत्त्व देण्याच्या प्रवृत्तीला सामाजिक बहुविधता आणि भेदयुक्त (भाषिक) क्षमता यांच्या युतीमुळे आळा बसतो. बोली भाषेतील शब्दाचा अर्थ (प्रमाण भाषेत) देताना आपण अवतरण चिन्हे वापरतो, कारण त्यामुळे मूळ बोलीतील शब्दाचा अर्थ अगदी बिनचूकपणे आपण सांगितला आहे असा गैरसमज टाळता येतो. अगदी अशीच पद्धत आपण भाषेच्या नावाचा उल्लेख करतानाही पाळायला हवी : क्षमतेच्या दृष्टीने त्या भाषेचा खरा दर्जा काय याची निश्चिती होईपर्यंत त्या भाषेचा उल्लेख अवतरण चिन्हांच्या साहाय्याने करणे उचित ठरेल. (भाषिक क्षमतेचे जे वेगवेगळे प्रकार आढळून येतील त्यांच्यासाठी पारिभाषिक संज्ञा उपलब्ध असण्याची, आणि त्या संज्ञा सैद्धान्तिक पातळीवर समर्थनीय असणे व आनुभविक पातळीवर पारखलेल्या असणे, याची गरज आहे ही गोष्ट स्पष्टच आहे.). एक टोकाचे उदाहरण घेऊ. एखाद्या समाजाच्या भाषिक भांडारामध्ये 'इंग्लिश' या नावाने ओळखली जाणारी व्यवस्था ही प्रत्यक्षात केवळ स्वनिमिक

अनुक्रमणिका

पातळीवर आढळणारी खास चिन्हांकित रूपे या स्वरूपात असू शकेल (म्हणजे, त्या समाजात उपलब्ध असणाऱ्या भाषेतीलच रूपांमध्ये थोडा फेरफार करून ही रूपे उपलब्ध होतात). न्यू गिनीमधील 'इवाम' या समाजाचे उदाहरण येथे लागू पडेल. सर्वसामान्यपणे विचार करता ही उदाहरणे एका अखंड पटावर किंवा मोजपट्टीवर ज्यांना स्थान देता येईल अशीच असतात; या पटाच्या वा मोजपट्टीच्या एका टोकाला अत्यंत मर्यादित वापर असणाऱ्या भाषिक व्यवस्था असतात आणि पुढे अधिकाधिक वापर होणाऱ्या व्यवस्थांच्या दिशेने हा पट सरकतो; 'इंग्लिश' असे नाव असणाऱ्या भाषेचा जो वारसा चालत आलेला असतो त्यातील काही भाग वेगवेगळ्या हेतूंसाठी आणि गरजांसाठी वापरला जाण्याने या पटाला अधून-मधून छेद मिळत असतो. 'एकदां इंग्लिश म्हटली, की ती जशीच्या तशीच राहिली पाहिजे,' असे गृहीत धरून एखाद्या समाजातील भाषिक पुराव्याचे विश्लेषण भाषावैज्ञानिक करू पाहील, तर त्याच्या व्याकरणात जिचे प्रतिबिंब उमटते असे मानले जाते त्या प्रत्यक्ष भाषिक क्षमतेचा वेध तो अजिवात घेऊ शकणार नाही किंवा त्या क्षमतेचे अत्यंत चुकीचे आकलन त्याला होईल.

भाषिक क्षमतेविषयीच्या सध्या प्रचलित असणाऱ्या दृष्टिकोनाचा विचार केला, तर त्यामध्ये ब्लूमफील्डने उल्लेखिलेल्या मेनॉमिनीचा विशुद्ध भाषक आणि व्हाइट थंडर ज्याचे प्रतिनिधित्व करतो असा भाषक यांच्या (भाषिक) कुवतींमध्ये भेद करता येणे शक्य नाही. या दोन्ही भाषकांनी उच्चारलेली मेनॉमिनीची वाक्ये पारख करण्यासाठी एका सामायिक व्याकरणाकडे सुपूर्द केली जातील. इथे कदाचित् असे समर्थन दिले जाईल, की भाषेची ओळख पटणे आणि तिचे आकलन होणे या संदर्भामध्ये एक सामायिक अशी क्षमताच अभिप्रेत असते. आता ही गोष्ट म्हणजे एक महत्त्वाचे (आणि कदाचित सत्य असे) तथ्य आहे, हे खरे. मात्र ग्रहणक्षमता उलगडणारे संकल्पनात्मक व्यूह (मॉडेल) आणि निर्मितिक्षमता उलगडणारे संकल्पनात्मक व्यूह यांमध्ये भेद करणे हे उद्दिष्ट या सिद्धान्ताने स्वतःसमोर ठेवलेले नाही हेही तितकेच खरे. भाषेच्या 'सर्जनात्मक' पैलूचे, म्हणजेच प्रसंगानुरूप नवीन वाक्ये रचण्याची जी कुवत भाषकापाशी असते तिचे, स्पष्टीकरण देण्याचे लक्ष्य या सिद्धान्ताने समोर ठेवलेले आहे. आणि हे जर खरे असेल, तर इतरांनी उच्चारलेल्या नव्या वाक्यांचे केवळ आकलन होण्याची जी सर्वांमध्ये असणारी सामान्य स्वरूपाची कुवत आहे तिचेच स्पष्टीकरण आम्ही देऊ असा दावा केल्याने या सिद्धान्तावर अनावश्यक मर्यादा घातल्या जात आहेत असे दिसते. किंवा, त्याहीपेक्षा पुढे जाऊन, या सिद्धान्ताचे वाटोळे होत आहे, असेही म्हणता येईल. मेनॉमिनीचा 'सर्जनशील' वापर करण्याच्या बाबतीत वर उल्लेखिलेल्या बोलणाऱ्यांच्या दोन गटांच्या क्षमतेमध्ये एका अत्यंत मूलभूत पातळीवर भेद आहे, ही गोष्ट अगदी स्पष्ट आहे. कोणती वाक्ये स्वीकारार्ह आहेत याविषयीच्या (या दोन गटांच्या) निर्णयांमध्ये भेद असतो ही गोष्ट काही येथे प्रस्तुत ठरत नाही (कारण हा भेद आधीच्या वाक्यात उल्लेखिलेल्या भेदाइतका मूलभूत पातळीवरचा नाही). एका अत्यंत मूलभूत अर्थाने (ज्ञान हा शब्द घेतला) तर मेनॉमिनीचा वापर (विविध संदर्भात) अधिक चतुरस्रपणे करू शकणारे जे भाषक आहेत त्यांच्यापाशी (शब्दांविषयीचे आणि वाक्यरचनेविषयीचे) असे काही ज्ञान असते, की जे व्हाइट थंडरसारख्या भाषकांपाशी असत नाही....

लबव याने ग्रहणाच्या बाबतीत दुहेरी क्षमता परंतु बोलण्याच्या बाबतीत एकेरी क्षमता असणाऱ्या काही उदाहरणांची तपशीलवार नोंद केलेली आहे; निम्न-वर्गीय निग्रो मुले (ग्रहणाच्या पातळीवर) प्रमाण व अप्रमाण अशा दोन्ही स्वनिमव्यवस्थांच्या आधारे निर्माण झालेल्या वाक्यांचा अर्थ लावू शकतात, परंतु स्वतः बोलताना मात्र सातत्याने फक्त अप्रमाण स्वनिमव्यवस्थाच वापरत असतात. याच्या काहीसे उलटे उदाहरणही मजेदार आहे. येथे (वाक्यांच्या) निर्मितीच्या संदर्भात दुहेरी क्षमता आढळते; 'अक्षमतेची क्षमता' असे काहीसे हे उदाहरण आहे. पूर्व आफ्रिकेमधील बुरुंडी या जमातीमध्ये (अल्बर्ट, १९६४) असे आढळते की, त्या संस्कृतीमध्ये ज्या वाचिक शक्तींना महत्त्व आणि मान दिला जातो त्या एखाद्या शेतकऱ्यापाशी असू शकतात. परंतु एखाद्या धनगरासमोर वा समाजातील दुसऱ्या उच्च-स्तरीय माणसासमोर (बोलताना) तो या शक्ती वापरू शकत नाही. उच्च-स्तरीय माणसासमोर बोलताना उचित असे वर्तन म्हणजे "शब्द अडखळत उच्चारणे, किंवा भरकटत गेल्यासारखे शब्द येत राहणे, मोठ्या आवाजात बोलणे, तावा सुटल्याप्रमाणे हावभाव करणे, गावठी स्वरूपाची भाषिक अलंकरणे वापरणे, भावनांचे मोकाट प्रदर्शन करणे, ओबडधोबड स्वरूपाचे शब्द आणि वाक्ये वापरणे." संदेशन-माध्यमांच्या





सर्व प्रकारांमध्ये वर्तनांचे हे स्वरूप आढळून येते, मात्र हे वर्तन व्याकरणशुद्ध मानले जाते.

न्यूयॉर्क शहराच्या संदर्भात लवव याचे संशोधन, त्याचप्रमाणे संभाषणात भाग घेणाऱ्या व्यक्तीनुसार भाषिक क्षमतेमध्ये भेद दर्शविणारी वुरुंडी समाजासारखी उदाहरणे यांवरून एक गोष्ट स्पष्ट होते. ती म्हणजे आपल्या भाषिक वर्णनाचे उद्दिष्ट एकजिनसी स्वरूपाच्या भाषिक व्यवस्थेचे वर्णन देणे हे असले, तरीही सामाजिक दृष्टिकोनाचा अंगिकार करण्याची आवश्यकता आहे. व्याकरणिक वर्णनामध्ये स्वीकारार्ह काय आणि अंतःप्रज्ञेनुसार अचूक काय याची निश्चिती करताना ज्या अडचणी येतात त्यांचे कारण म्हणजे सामाजिक आणि परिस्थितिनिष्ठ कारणे नियंत्रणाखाली नसतात हे आहे. एखादे …न हे एखाद्या विशिष्ट संदर्भात होणाऱ्या विशिष्ट उपयोगापुरते …दित आहे हे सुस्पष्ट करून, आणि उपयोजन व संदर्भ …ंच्या आधारे discrepancies आणि variations यांना पडताळून पाहणे, यांमधून वहुविधतेला न हाताळण्याचे उद्दिष्ट साध्य करता येईल – अत्यंत मर्यादित अर्थाने, आणि हाच अर्थ शक्य आहे, हे उद्दिष्ट साध्य होऊ शकेल. (प्रत्यक्ष प्रयोगामागे असणाऱ्या) अंतर्हित ज्ञानाविषयी भाषावैज्ञानिकाला स्वतःला जे अंतर्ज्ञान असते ते पकडणे आणि त्याला स्थैर्य देऊन त्याचा उपयोग करून घेणे अवघड होऊन बसते (शिवाय त्या भाषावैज्ञानिकाला ज्या भाषा वा भाषेचे प्रकार येत नाहीत त्यांच्याविषयीचे त्याचे अंतर्ज्ञान उपलब्धच नसते हे उघड आहे). केवळ उपलब्ध सामग्रीचे स्पष्टीकरण देण्यापुरते विश्लेषण मर्यादित ठेवायचे नसेल, किंवा व्यक्तिनिष्ठेच्या गर्तेत या विश्लेषणाला लोटायचे नसेल, तर ज्या समाजाच्या भाषेचे विश्लेषण करायचे आहे त्या समाजातील लोकांच्या प्रतिक्रिया आणि त्यांचे निर्णय यांचा उपयोग करून घ्यायलाच पाहिजे – आणि हा उपयोग केवळ अनौपचारिकपणे किंवा जुजबी स्वरूपाचा असून चालणार नाही, तर तो सुस्पष्टपणे व व्यवस्थित रीतीनेच व्हायला हवा. कोणतीही प्रतिक्रिया ही एखाद्या विशिष्ट संदर्भामध्येच व्यक्त होत असते, आणि विशेषतः त्यामुळेच (भाषिक) निर्णय आणि कुवती यांचे संदर्भावरील अवलंवित्व (आपल्या सिद्धान्तामध्ये) नियंत्रणाखाली असायलाच हवे. स्वनिमव्यवस्थेतील बहुविधतेचे स्पष्टीकरण देण्यासाठी लवव याने दोन पैलू शोधून काढले आहेत; एक म्हणजे (भाषिक) वापराच्या प्रकारांची सामाजिक श्रेणीव्यवस्था, आणि दुसरा म्हणजे 'संदर्भनिष्ठ शैलीची' (औपचारिक ते अनौपचारिक) अशी व्याप्ती. या दोन पैलूंना खास कार्यांची (आविष्कारात्मकता, सुस्पष्टता, इ.) जोड दिली, की हेच पैलू वाक्यरचनात्मक बहुविधतेचेसुद्धा स्पष्टीकरण देऊ शकतील. ज्या भाषेचे (भाषावैज्ञानिक) वर्णन आपण देत आहोत तिच्या आदर्श अस्खलित वोलण्याचे स्पष्टीकरण देण्याच्या दृष्टीने वाटचाल करणे हे आपले उद्दिष्ट असेल तर अस्खलिततेचा स्थानिक निकष आणि अस्खलिततेवर परिणाम घडविणाऱ्या अटी यांच्याविषयी आपल्याला काही ज्ञान असणे आवश्यक आहे, ही गोष्ट उघडच आहे. सारांशाने असे म्हणता येईल, की एखाद्या समाजाची भाषा एकजिनसीच असायला हवी असे मानून तिचे विश्लेषण आपण करू लागलो, तर तिच्या वहुविधतेमुळे तिच्या कडांच्यापाशी आपण अडखळून तोल जाऊन पडू. (उलट) वहुविधतेच्या विश्लेषणापासून प्रारंभ केला, तर खरोखर अस्तित्वात असणारी जी एकविधता आहे ती आपल्याला (नीटपणे) अलग काढता येईल. लहान मुलांशी संबंधित असणारे कार्य त्याचप्रमाणे शिक्षणामधील भाषेचे स्थान यासंबंधीचे कार्य, या दोहोंसाठी एका विशिष्ट प्रकारच्या सिद्धान्ताची गरज आहे. बहुविध स्वरूपाचा भाषिक समाज, भेदयुक्त (भाषिक) क्षमता आणि सामाजिक-सांस्कृतिक घटकांचे (भाषेला) घडविण्याचे कार्य, या साऱ्यांची हाताळणी करू शकणारा असा सिद्धान्त येथे हवा आहे — म्हणजेच व्हाइट थंडरसारखे घटक, सामाजिक-आर्थिक भेद, वहुभाषाप्रभुत्व, 'अरेविक', 'इंग्लिश' इत्यादींच्या क्षमतेची सापेक्षता, आविष्कारात्मक मूल्ये, सामाजिकदृष्ट्या निश्चिती होणारी संवेदनप्रक्रिया, संदर्भनिष्ठ शैली, आणि चल घटकांच्या (variables) मूल्यमापनाचे सर्वांना समान असणारे निकष, या साऱ्यांची हाताळणी करू शकणाऱ्या सिद्धान्ताची येथे आवश्यकता आहे. ज्या संशोधकांच्या कार्यासाठी या प्रकारच्या सिद्धान्ताची आवश्यकता आहे त्यांना, या सिद्धान्ताच्या आशयाचा किती थोडा भाग आज सुस्पष्टपणे मांडता येतो याची चांगलीच जाणीव आहे. दोन गोष्टींचा उल्लेख येथे करता येईल. पहिली गोष्ट म्हणजे भाषाविज्ञानालाही या प्रकारच्या सिद्धान्ताची गरज आहे. भाषाविज्ञानासाठी मूलभूत म्हणून, चिकित्सेशिवायच, गृहीतकृत्ये म्हणून मांडल्या गेलेल्या ज्या काही संकल्पना आहेत (बोलणारा-ऐकणारा, भाषिक समाज, वाचिक कृत्य, स्वीकारार्हता इ.) त्या आपण पाहिल्याप्रमाणे वस्तुतः सामाजिक-सांस्कृतिक

अनुक्रमणिका

चल-घटक (variables) आहेत आणि या घटकांची गृहीतकृत्यांच्या स्वरूपातील मांडणी करून झाल्यावर त्यांच्या प्रत्यक्ष विश्लेषणाकडे आपण जेव्हा वळू तेव्हाच भाषावैज्ञानिक सिद्धान्ताला सुरक्षित पाया लाभू शकेल. दुसरी गोष्ट अशी की, खुद्द क्षमतेच्या संकल्पनेतच आपल्याला (सैद्धान्तिक) गुरुकिल्ली सापडू शकेल. आजवर भाषेच्या कार्यासंबंधी जो काही तुलनात्मक अभ्यास हाती घेतला आहे त्यावरून असे दिसते की, भाषिक कुवतीचे स्वरूप आणि मूल्यमापन या गोष्टी संस्कृती-संस्कृतीनुसार बदलतात; क्षमतेशी भाषेचा वा भाषेच्या प्रकाराचा संबंध जोडायचा हे खरे, परंतु तीच भाषा म्हणजे कोणती भाषा किंवा भाषेचा तोच भेद म्हणजे कोणता भेद हा निर्णय अंशतः तरी सामाजिक घटकांवर अवलंबून असतो (पाहाः गंपर्झ, १९६४; हाइम्झ, १९६८; लबव, १९६६). तेव्हा भाषेचा वापर करणाऱ्यांच्या क्षमतेमधून असे निष्पन्न होते की, एका बाजूला, या भाषकांपाशी असणाऱ्या शक्ती व त्यांचे (भाषिक) मूल्यनिर्णय आणि, दुसऱ्या बाजूला, सामाजिक-सांस्कृतिक घटक या गोष्टी परस्परांवर अवलंबून असतात आणि त्यांच्यामध्ये परस्परप्रक्रियाही घडत असते. आता ही निष्पत्ती गृहीत धरली, की या प्रक्रियेसाठी आवश्यक अशी क्षमतेच्या संकल्पनेची व्याप्ती कशी वाढवायची तेही लक्षात येते. मी आता हेच करून दाखविणार आहे. त्यासाठी प्रथम लहान मुलाची जी प्रातिनिधिक आख्यायिका आहे, तिची मी पुनर्रचना करणार आहे, आणि नंतर खुद्द क्षमता आणि प्रयोग या संकल्पनांचीही पुनर्मांडणी करणार आहे.

३

भाषेतील कोणतेही व्याकरणशुद्ध वाक्य आणि सर्व व्याकरणशुद्ध वाक्ये निर्माण करण्याची आणि (तत्त्वतः) समजण्याची कुवत लहान मुलामध्ये अत्यंत वेगाने कशी निर्माण होते याचे स्पष्टीकरण देणे हे आपले उद्दिष्ट आहे, याची आठवण येथे करून देतो. आता नेमकी हीच कुवत ज्याच्यापाशी आहे अशा मुलाचे उदाहरण घ्या. अगदी कोणतेही वाक्य निर्माण करणारे मूल घ्या. असे मूल रुग्णालयातच पाठवले जाण्याची शक्यता आहे. केवळ वाक्येच नव्हेत, तर बोलणे किंवा शांत राहणे या क्रिया पूर्णपणे यादृच्छिक (random), भाकित न करता येण्याजोग्या असतील, तर ही शक्यता अधिकच आहे. तसे पाहिले, तर ज्या व्यक्तीला उचित प्रसंगी उचित वाक्ये बोलता येतात, परंतु जिचे फक्त पूर्णपणे व्याकरणशुद्ध वाक्यांवरच प्रभुत्व आहे, अशी व्यक्तीसुद्धा काहीशी विचित्रच म्हटली जाईल. काही प्रसंगी उचित अशी व्याकरणदुष्ट वाक्ये बोलणे हेच आवश्यक ठरते.

तेव्हा कोणतेही अव्यंग लहान मूल वाक्यरचनेचे ज्ञान आत्मसात करते ते केवळ व्याकरणशुद्धतेचे ज्ञान असत नाही, तर औचित्याचेही ज्ञान असते या तथ्याचे आपल्याला स्पष्टीकरण द्यायचे आहे. कधी बोलावे व कधी बोलू नये, कोणाशी कशाविषयी, कधी, कोठे आणि कसे बोलावे, याची क्षमता मूल मिळवत असते. थोडक्यात, वाचिक कृत्यांचे एक भांडारच आत्मसात करणे, वाचिक घटनांमध्ये भाग घेणे, आणि इतरांनी जे भाषिक ज्ञान आत्मसात केलेले आहे त्याचे मूल्यमापन करणे, यासाठी लागणारी कुवत मूल प्राप्त करून घेत असते. शिवाय, भाषाविषयक दृष्टिकोन, मूल्ये आणि हेतू, भाषेचे (विविध) पैलू आणि उपयोग यांच्याशी या क्षमतेची घट्ट सांगड बसलेली असते, इतकेच नव्हे, तर भाषा व इतर संदेशनव्यवस्थांचे परस्परसंबंध यांच्याविषयी असणारे ज्ञान व त्यासंबंधाविषयीचा दृष्टिकोन यांच्याशीही या क्षमतेची सांगड बसलेली असते (गॉफमन, १९५६, पृ. ४७७; १९६३, पृ. ३३५; १९६४). एखाद्या भाषेकडे व तिच्या उपयोगांकडे पाहण्याचे दृष्टिकोन आत्मसात करण्याची प्रक्रिया विशेष महत्त्वाची असते (सामाजिक बोली आणि परिवर्तनाच्या प्रक्रिया यांमध्ये आत्मनिष्ठ मूल्यमापनाला असणाऱ्या अग्रक्रमाविषयी पाहाः लबव १९६५, पृ. ८४-८५. याचबरोबर खुद्द भाषेचा वापर करण्यासंबंधीचे दृष्टिकोन (उदाहरणार्थ, भाषेकडे लक्षपूर्वक पाहण्याचा दृष्टिकोन) आत्मसात करणे महत्त्वाचे असते. या दोहोंच्या बरोबर मानसिक शक्तींच्या आकृतिबंधामध्ये (पाहाः कॅडडन, १९६६) आणि व्यूहरचनांमध्ये भाषेचे सापेक्षतः कार्य कसे चालू असते यासंबंधीचे – म्हणजे इतर संदेशनमाध्यमांच्या तुलनेत कोणती भाषा उपलब्ध आहे, कोणती विश्वसनीय आहे, कोणत्या कार्यासाठी उचित आहे, यासंबंधीचे - दृष्टिकोन आत्मसात करणे हेही अत्यंत महत्त्वाचे असते.

(भाषिक) क्षमतेच्या संपादनाला अर्थातच सामाजिक अनुभव, गरजा, उद्दिष्टे आणि प्रत्यक्ष व्यावहारिक बाबी यांच्यामधून खतपाणी मिळत असते, आणि या क्षमतेमधून पुन्हा उद्दिष्टे, गरजा आणि अनुभव निर्माण होत असतात. भाषेच्या संरचनेची व्याप्ती एका दिशेला वर्णनात्मक अर्थ

आणि दुसऱ्या दिशेला ध्वनी आणि या दोहोंना जोडणारे नियम यांच्यापुरती मर्यादित ठेवणाऱ्या संकल्पनात्मक चौकटीशी वा मॉडेलशी आपण पुरता घटस्फोट घ्यायला हवा. नामकरण हा भाषेचा एकमेव उपयोग आहे असे या संकल्पनात्मक चौकटीतून ध्वनित होते. सुख-दुःखाची अभिव्यक्ती करणे, विनवणे, रागावणे, सूत्रबद्ध मांडणी करणे, मोह घालणे यांसारख्या कार्यासाठी (बर्क, १९६६, पृ. १३). भाषांची घडण जणू कधी झालीच नव्हती – मतपरिवर्तन, सूचना, अभिव्यक्ती आणि प्रतीकात्म क्रीडा यांसारख्या प्रक्रियांच्या विविध प्रकारांसाठी भाषांची घडण जणू कधी झालीच नव्हती. संदेशनात्मक वर्तन आणि सामाजिक जीवन यांना सामोरे जाऊनच भाषेची संरचना निश्चित करण्याचा प्रयत्न भाषेविषयीच्या संकल्पनात्मक चौकटीने केला पाहिजे.

तेव्हा, सामाजिक घटक हे ज्या प्रसंगी व्याकरणात्मकतेला छेद देतात वा तिला मर्यादित करतात त्या प्रसंगांपुरताच भाषेच्या सामाजिक पैलूचा विचार मर्यादित करता येणार नाही. सामाजिक जीवनामध्ये भाषेची असणारी गुंतवणूक ही अधिक सकरणात्मक, अधिक सर्जनशील स्वरूपाची असते. भाषेच्या वापराचे काही नियम असे असतात, की ज्यांच्याशिवाय व्याकरणाचे नियम निरुपयोगीच ठरतात. वाक्यव्यवस्थेचे नियम ज्याप्रमाणे स्वनिमव्यवस्थेच्या काही पैलूंना नियंत्रित करतात, किंवा अर्थव्यवस्थेचे नियम कदाचित ज्याप्रमाणे वाक्यव्यवस्थेच्या काही पैलूंना नियंत्रित करतात, त्याचप्रमाणे वाचिक कृत्यांविषयीचे नियम हे एकूण भाषिक संरचनेला नियंत्रित करीत असतात. सर्वसाधारणपणे विचार करता, भाषावैज्ञानिकांनी (भाषिक संरचनेच्या प्रतिरूपणासाठी) पातळ्यांचा एक सिद्धान्त विकसित केलेला आहे. या पातळ्यांची मांडणी करताना त्यांनी असे दाखवून दिले आहे की, प्रतिरूपणाच्या एका पातळीवर तोच अभिन्न घटक म्हणून ज्याची गणना होते त्याला वस्तुतः दोन भिन्न दर्जे असतात आणि त्यांचे प्रतिरूपण करण्यासाठी आणखी एक वेगळी पातळी मानण्याची आवश्यकता असते. याचे एक अत्यंत समर्पक उदाहरण सपीर (१९२५) याच्या स्वनिमव्यवस्थे-वरील लेखनात आढळते, तर अलीकडच्या काळातील महत्त्वाची उदाहरणे चॉम्स्की आणि लँब यांच्या लेखनात आढळतात. याच मुद्याची दुसरी बाजू अशी की, एखाद्या पातळीवर दोन घटक भिन्न मानले गेले असले, तरी वरच्या पातळीवर त्यांना एकाच अभिन्न घटकाचा दर्जा मिळू शकतो. ('He decided on the floor' या वाक्यामध्ये floor-विषयी आणि floor या जागेवर असे दोन भिन्न अर्थ होऊ शकतात, परंतु त्यातून अशा एका वरच्या पातळीचे सूचन होते की, जेथे संरचनेचे अभिन्नत्व दाखविता येते.). नेमक्या याच युक्तिवादासाठी वाचिक कृतीच्या पातळीची आवश्यकता भासते. व्याकरणदृष्ट्या जे एकच अभिन्न वाक्य म्हणून मानले जाईल ते (वाचिक कृत्यांच्या पातळीवर) वर्णनात्मक विधान असू शकेल, वा आज्ञावाचक असू शकेल वा विनंतीवाचक असू शकेल; याउलट, व्याकरण-दृष्ट्या भिन्न गणली जाणारी दोन वाक्ये वाचिक कृत्ये म्हणून एकाच अभिन्न स्वरूपाची, उदाहरणार्थ विनंतीवाचक, असू शकतील. वाचिक कृत्यांच्या पातळीचा अभ्यास करायचा, तर वेगवेगळी वाक्ये वाचिक कृत्यांच्या दृष्टीने पर्यायी म्हणून वापरता येण्यासाठी कोणत्या अटी पूर्ण कराव्या लागतात हे तपासता येईल, त्याचप्रमाणे वेगवेगळी वाचिक कृत्ये पर्यायी वाक्ये म्हणून वापरता येण्यासाठी कोणत्या अटींची पूर्तता करावी लागते हेही तपासावे लागेल. आणि संदेशनाच्या विविध पर्यायी पद्धतींमधील संबंध कृत्यांच्या एका वरच्या पातळीवरूनच पाहता येणे शक्य होईल. उदा. होकार या वाचिक कृत्यासाठी एखादा शब्द वापरणे वा मान डोलावणे हे परस्परांचे पर्याय म्हणून वापरतात, किंवा शपथ घेण्याचे वाचिक कृत्य सिद्ध होण्यासाठी (विशिष्ट) शब्द (उच्चारणे) आणि हात उचलणे या क्रिया एकत्र घडणे अत्यावश्यक असते.

'He decided on the floor' आणि 'she gave up on the floor' या वाक्यांचे जे समांतर अर्थ होतात त्यातून या वाक्यांचा रचनात्म सारखेपणा दाखविणाऱ्या एका पातळीचे सूचन होते.

प्रत्यक्ष वापराचे नियम हे काही (क्षमतेवर) नंतर होणारे कलम नव्हे. इंग्लिशच्या व्याकरणाचे आत्मसातीकरण प्रारंभीच्या वर्षांत कसे होते यासंबंधीच्या पुराव्यावरून असे दिसते की, वेगवेगळ्या प्रसंगांमध्ये वेगवेगळ्या रचना वापरण्याचे नियम आणि विविध वाचिक कृत्यांसंबंधी जाणीव या गोष्टी मुले (प्रारंभीच्या वर्षांतच) आत्मसात करीत असतात (अर्विनट्रिप, खाजगी संदेशन). संपूर्ण भाषेची वाटणी विविध उपयोगांसाठी करणे ही गोष्ट बहुभाषिक घरांमधील मुलांच्या भाषा-संपादनाच्या बाबतीत नेहमीच घडताना आढळते. (मानसिक) विकासाच्या ज्या साच्यामध्ये व्याकरणिक क्षमतेचा अंतर्भाव होतो, त्याच साच्यात उपयोगाच्या क्षमतेचाही अंतर्भाव होतो.

व्याकरणिक क्षमतेच्या संपादनाचे स्पष्टीकरण ज्या संकल्पनांच्या साहाय्याने देता येते त्याच संकल्पना उपयोजनात्मक क्षमतेच्या संपादनाचे स्पष्टीकरण करण्यासाठीही वापरता येतात, यात शंका नाही. एखाद्या भाषेच्या वाक्यांचे ज्ञान ज्या (मानसिक) विकासाच्या साच्यामध्ये प्राप्त होते त्याच साच्यामध्ये वाक्ये प्रत्यक्ष वापरायची कशी याचे ज्ञानही मुले आत्मसात करीत असतात. वाचिक कृत्ये आणि त्यांचे व सामाजिक-सांस्कृतिक घटकांचे परस्परावलंबित्व यांच्या परिमित अशा अनुभवाच्या आधारे मुले एक सामान्य सिद्धान्त बांधीत असतात; त्या समाजात उचित ठरणारा असा वाचिक वर्तनाविषयीचा तो सिद्धान्त असतो आणि गर्भित अशा सांस्कृतिक ज्ञानाच्या (क्षमतेच्या) इतर कोणत्याही प्रकाराप्रमाणेच या सिद्धान्ताचाही मुले प्रत्यक्षात वापर करीत असतात (पाहा : गुडीनफ, १९५७; सर्ल, १९६७). उदाहरणार्थ, उचित आणि अनुचित प्रश्नार्थक वर्तन कोणते यांमध्ये त्यांना भेद करता येऊ लागतो (उदा. चिलीमधील ओरौसेनिअन जमातीमध्ये प्रश्नाची पुनरुक्ती करणे हे अपमान करणेच मानले जाते; मेक्सिकोमधील चियापास येथील झेल्टाल या जमातीमध्ये सरळ प्रश्न विचारणे कधीही उचित मानले जात नाही (अशा प्रश्नाला उत्तरही 'काही नाही' असेच द्यायचे असते); ब्राझीलमधल्या काहीनाहुआ या जमातीमध्ये पहिल्याच प्रश्नाला सरळ उत्तर मिळाले तर त्याचा अर्थ असा होतो की उत्तर देणाऱ्याला बोलायला वेळ नाही, संदिग्ध उत्तर मिळाले तर त्याचा अर्थ असा होतो की दुसऱ्यांदा प्रश्न विचारल्यास त्याला सरळ उत्तर मिळेल आणि बोलणं चालू राहू शकतं.

उपयोजनक्षमता अस्तित्वात असते ही गोष्ट अगदी उघड वाटते खरी, परंतु तिचा अभ्यास जर प्रस्थापित करायचा असेल आणि सध्या प्रचलित असणाऱ्या भाषाविज्ञानाशी नाते ठेवून तो चालवायचा असेल तर खुद्द क्षमता आणि प्रयोग या संकल्पनांचेच चिकित्सक विश्लेषण आणि पुनर्मांडणी आवश्यक आहे.

प्रचलित भाषावैज्ञानिक सिद्धान्तामधील मुख्य अडचण अशी की, आपल्याला येथे ज्या घटितांच्या विषयी आस्था आहे त्यांचा अभ्यास या सिद्धान्तानुसार (भाषिक) प्रयोग या संकल्पनेचा अभ्यास ठरतो. या सिद्धान्तामधील 'क्षमता' ही संकल्पनात्मक कोटी ही व्याकरणात्मकतेच्या निकषाशी निगडित असून या कोटीमध्ये या घटितांच्या अभ्यासाला काहीही स्थान नाही. मग उरते ती 'प्रयोग' ही कोटी आणि तिच्याशी निगडित असणारा स्वीकारार्हता हा निकष. भाषिक उपयोग हा (या सिद्धान्तानुसार) प्रयोगच होय : "भाषेच्या वापराचा सिद्धान्त – प्रयोगाचा सिद्धान्त" (चॉम्स्की, १९६५, पृ. ९).

या समीकरणाबाबत जी अडचण आहे आणि ती निर्माण होण्याचे जे कारण आहे त्यांचे स्पष्टीकरण पुढीलप्रमाणे देता येईल : पहिली गोष्ट म्हणजे चॉम्स्कीने (१९६५, पृ. १०-१५) प्रयोग या संकल्पनेचे जे स्पष्टीकरण दिलेले आहे त्यातून आपण पाहिल्याप्रमाणे सामाजिक-सांस्कृतिक महत्त्व असणाऱ्या जवळ जवळ सर्वच बाबींना वगळण्यात आलेले आहे. (चॉम्स्कीच्या मांडणीमध्ये) व्याकरणशुद्ध वाक्यांपैकी कोणती वाक्ये निर्माण होण्याची सर्वाधिक शक्यता आहे, कोणती वाक्ये आकलनाच्या दृष्टीने सर्वांत सोपी आहेत, सर्वांत कमी ओबड-धोबड आहेत, काही एका अर्थाने कोणती वाक्ये अधिक नैसर्गिक आहेत, यावर सगळा भर आहे; त्याचप्रमाणे या वाक्यांच्या nesting, embedding, multiple- branching, left-branching आणि right-branching या प्रकारच्या [व्याकरणात्मक] गुणधर्मांवर भर आहे. या प्रकारच्या प्रश्नांचा अभ्यास महत्त्वाचा आहे, हे खरे; परंतु त्यातून निघणारे निष्कर्ष हे संवेदना, स्मृती, आणि तत्सम बाबींच्या मनोवैज्ञानिक अभ्यासाचे निष्कर्ष ठरतात, सांस्कृतिक घडण आणि सामाजिक कृती या क्षेत्रांतील निष्कर्ष ठरत नाहीत. (भाषिक) प्रयोगाचा हा अर्थ घेऊन प्रयोगाशी संबंधित असणारे सामाजिक-सांस्कृतिक घटक (sociocultural analogues) काय असतील याचा विचार केला तर असे लक्षात येते की भाषेच्या वापराचा अभ्यास करताना जे प्रमुख मूल्यनिर्णय आणि ज्या प्रमुख कुवती लक्षात घ्याव्याच लागतात त्यांचा अंतर्भाव या घटकांमध्ये होतच नाही. (औचित्याच्या अधिक चर्चेसाठी पुढे पाहा.)

दुसरी गोष्ट अशी की, (भाषिक) प्रयोग ही संकल्पना ज्या प्रकारे चर्चेमध्ये वापरली गेली आहे तिच्यात अनेक अर्थांचा गोंधळ झालेला आढळतो. एका अर्थाने प्रयोग हे निरीक्षणयोग्य वर्तन असते. उदा. आपण जेव्हा प्रयोगाच्या पुराव्याच्या आधारे त्यामागे असणाऱ्या नियमव्यवस्थेची निश्चिती करण्याविषयी बोलतो तेव्हा (चॉम्स्की, १९६५, पृ. ४), आणि मनोनिष्ठ भाषाविज्ञान म्हणजे असे भाषाविज्ञान की जे क्षमतेची निश्चिती करताना इतर पुराव्याबरोबरच – उदा. अंतर्निरीक्षणातून मिळणारा पुरावा – प्रयोग हाही पुरावा म्हणून वापरते असे

आपण जेव्हा म्हणतो (चॉम्स्की, १९६५, पृ. १९३) तेव्हा हा अर्थ अभिप्रेत असतो. 'प्रत्यक्ष' या संज्ञेचा सतत होणारा उपयोग हाच अर्थ सुचवितो. उदाहरणार्थ, आपण ज्याची चर्चा करीत आहोत त्या (चॉम्स्कीच्या) ग्रंथात 'प्रयोग' ही संज्ञा जेव्हा प्रथम वापरली जाते तेव्हा 'प्रत्यक्ष प्रयोग' असा शब्दप्रयोग येतो, आणि तिच्या गुणधर्माची मांडणी प्रथमच जेव्हा केली जाते तेव्हा 'प्रयोग' (मूर्त अशा प्रसंगांमध्ये होणारा भाषेचा प्रत्यक्ष वापर)' अशी केली जाते (चॉम्स्की, १९६५, पृ. ३४). तेव्हा या अर्थाने प्रयोग हा 'प्रत्यक्ष' असतो, तर क्षमता ही अंतःस्तरीय वा अमूर्त (underlying) असते. दुसरा अर्थ म्हणजे, खुद्द प्रयोग हाच पुराव्यामागे असणारा अमूर्त अंतःस्तर ठरतो, उदा. आपण पुराव्याचे स्पष्टीकरण देणारी आणि पुराव्याच्या आधारे पारखली जाणारी एखादी प्रयोगाची संकल्पनात्मक चौकट (performance model) मांडतो, किंवा एखाद्या प्रयोगनिष्ठ साधनाचा (उदा. संवेदनानिष्ठ साधनाचा) तर्काने वेध घेतो तेव्हा (प्रयोग हा अमूर्त अंतःस्तर ठरतो); किंवा प्रत्यक्षात वापरल्या जाणाऱ्या काही शब्दसंहती अशा असतात, की ज्यांचे स्पष्टीकरण व्याकरणिक सिद्धान्ताच्या आधारे देता येत नाही, आणि या शब्दसंहतींचे स्पष्टीकरण आपण जेव्हा शैलीसंबद्ध 'प्रयोगाच्या नियमा'ची शक्यता गृहीत धरून देऊ लागतो तेव्हाही (प्रयोग हा अमूर्त अंतःस्तर ठरतो) (चॉम्स्की, १९६५, पृ. १२७).

तेव्हा, आपण ज्या वेळी प्रयोगाविषयी बोलतो तेव्हा बोलण्याची वर्तनात्मक बाजू असा अर्थ अभिप्रेत असतो, की व्याकरणिक पैलू सोडून बोलण्यामागे अंतःस्तरावर जे इतर पैलू असतात ते आपल्याला अभिप्रेत असतात, की दोन्ही अर्थ अभिप्रेत असतात? ही अनेकार्थता जाणून-बुजून ठेवण्यात आलेली असली तर ती फारशी फलदायी नाही. (प्रयोग) या संकल्पनेला त्यामुळे एक अवशिष्ट स्वरूपाची कोटी बनविण्यात आले आहे आणि तिच्यात कोणाला फारसे स्वारस्य नाही असा संशय येऊ लागतो.

भाषिक उपयोगामध्ये ज्या दोन प्रकारच्या विरोधी जोड्या आढळतात त्यांच्या साहाय्याने येथील अडचण मांडता येईल :

१. (अंतःस्तरीय) क्षमता विरुद्ध (प्रत्यक्ष) प्रयोग;

२. (अंतःस्तरीय) व्याकरणिक क्षमता विरुद्ध प्रयोगाचे (अंतःस्तरीय) मॉडेल/नियम.

पहिली विरोधी जोडी इतकी महत्त्वाची आहे, की तिच्या तुलनेत दुसरी धूसर होऊ लागते. खरे म्हणजे अंतःस्तरीय क्षमतेचे आणखी एक रूप यापलीकडे शैलीसंबद्ध 'प्रयोगाचे नियम' म्हणजे काय हे समजणे अशक्य आहे असे मला वाटते. परंतु क्षमता ही संज्ञा जखडून ठेवण्यात आलेली आहे.(...)

सध्या प्रचलित असणाऱ्या निर्देशनात्मक व्याकरणाच्या भूमिकेमुळे भाषेच्या उपयोगाच्या क्षेत्रामध्ये अगदीच लहानसा टप्पा गाठलेला आहे, हे खरेच. उपयोजनाच्या अंतःस्तरीय क्षमतेसाठी प्रस्तुत ठरणारे अंतर्ज्ञान आणि पुरावा यांना (सैद्धान्तिक) आवाक्यात आणायचे असेल, तर त्यासाठी सामाजिक-सांस्कृतिक भूमिकेची गरज आहे. ही भूमिका पुरेशी विकसित करायची असेल तर, आपण आधी पाहिल्याप्रमाणे, अलीकडच्या सैद्धान्तिक मांडणीमध्ये अंतर्भूत असणाऱ्या क्षमता-प्रयोग या द्वैताच्या पलीकडे, तसेच या मांडणीमध्ये भाषकाच्या मूल्यनिर्णयांविषयी व कुवतींविषयी जी भूमिका आहे तिच्याही पलीकडे आपल्याला जायला हवे. आता मी त्याकडेच वळणार आहे.

४

संदेशनात्मक क्षमतेचे अनेक पैलू आहेत, आणि व्याकरणिक पैलू हा त्यांपैकी एक आहे. वेगळ्या पद्धतीने हाच मुद्दा मांडायचा झाला तर, वर्तन अशी एक पातळी असते आणि तिच्या अंतःस्तरावर वेगवेगळ्या नियमव्यवस्था असतात; वर्तनामधून मूल्यनिर्णय व कुवती यांचा अविष्कार होत असतो आणि यातूनच या वेगवेगळ्या नियमव्यवस्था अवतरत असतात. [(संदेशनात्मक क्षमतेच्या) विविध पैलूंच्या परस्परसंबंधांची मांडणी कशी करता येईल या विषयाला खाली स्पर्श केलेला आहे.] आपण ज्या भाषावैज्ञानिक सिद्धान्ताची चर्चा करतो आहोत त्यानुसार मूल्यनिर्णय दोन प्रकारचे असतात असे मानले जातेः व्याकरणात्मकतेविषयीचा, जो क्षमतेशी संबंधित असतो, आणि स्वीकारार्हतेविषयीचा, जो प्रयोगाशी संबंधित असतो. संज्ञांच्या या दोन जोड्या एकमेकींशी अगदी जुळणाऱ्या आहेत; आपण वर एका जोडीची जी चिकित्सा केली, त्याच प्रकारची चिकित्सा दुसऱ्या जोडीचीही व्हायला हवी. विशेषतः आपण वर केलेल्या विश्लेषणावरून असे दिसते, की (भाषिक) 'प्रयोगा'चे जे वेगवेगळे प्रकारभेद आहेत त्यांच्याशी जुळतील असे सुस्पष्ट भेद 'स्वीकारार्हता' या संकल्पनेअंतर्गत करता यायला हवेत, आणि त्याचबरोबर संज्ञांच्या या संपूर्ण संचांची

तपासणी आणि पुनर्मांडणी समग्र संदेशनव्यवहाराच्या संदर्भात व्हायला हवी.

भाषेच्या वापराविषयी आणि वापरणा-यांविषयी एक पर्याप्त सिद्धान्त विकसित करायचा असेल, तर मूल्यनिर्णयाचे केवळ दोन नव्हे, तर चार प्रकार मानावे लागतील असे दिसते. आणि भाषावैज्ञानिक सिद्धान्ताचा जर संदेशन व संस्कृती याच्या विषयीच्या सिद्धान्ताशी समन्वय साधायचा असेल, तर या चौपदरी भेदाची मांडणी पुरेसे सामान्यीकरण करून व्हायला हवी. यावरून मी असे सुचवीन, की भाषा आणि संदेशनाचे (संस्कृतीचे) इतर प्रकार यांच्याविषयी चार प्रश्न उपस्थित होतात :

१) औपचारिक दृष्ट्या एखादी गोष्ट शक्य आहे का (आणि किती अंशी);
२) अंमलबजावणीची उपलब्ध साधने लक्षात घेता एखादी गोष्ट सुसाध्य आहे का (आणि किती अंशी);
३) वापराचा व मूल्यमापनाचा संदर्भ लक्षात घेता, एखादी गोष्ट उचित (पर्याप्त, सुयोग्य, यशस्वी) आहे का (आणि किती अंशी);
४) एखादी गोष्ट प्रत्यक्षात केली जाते का, (म्हणजेच) तिचा प्रत्यक्ष प्रयोग होतो का (आणि किती अंशी होतो), व तो प्रयोग घडवून आणण्याला कोणत्या गोष्टी कारणीभूत असतात.

एक भाषिक उदाहरण पाहा: एखादे वाक्य व्याकरणशुद्ध, अवघडलेले, आडवळणाचे (tactful) आणि दुर्मिळ असू शकेल. (हे क्रमाने येणारे चार उपसंच आहेत असे वाटू शकेल, परंतु त्यांचा विचार परस्परव्यापी वर्तुळांसारखा होणे अधिक योग्य ठरेल.)

हे प्रश्न केवळ व्यवस्थेच्या दृष्टिकोनातून वा व्यक्तींच्या दृष्टिकोनातून विचारले जाऊ शकतील. (भाषिक) क्षमतेविषयी आस्था असेल, तर त्यातून दुसरा दृष्टिकोन निर्माण होतो. या संदर्भात अनेक निरीक्षणे मांडता येतील. संदेशनाच्या उपलब्ध व्यवस्थांच्या या सर्व पैलूंचे ज्ञान एका महत्त्वाच्या अर्थाने समाजातील कोणत्याही अव्यंग व्यक्तीला असते. स्वतःच्या व इतरांच्या वर्तनाचा अर्थ लावणे आणि मूल्यमापन करणे यांतून या प्रत्येक पैलूबद्दलचे (म्हणजे शक्य, सुसाध्य, उचित यांबद्दलचे), तसेच प्रयोग होतो का (होत असेल तर किती वेळा) याविषयीचे त्याचे ज्ञान दिसून येईल. त्यांची क्षमता म्हणजे जे काही अभिप्रेत असेल त्यामध्ये या दुसऱ्या प्रकारच्या ज्ञानाचा अंतर्भाव होतो असे अनेकांचे मत असेल यात शंका नाही. अखेरचा मुद्दा म्हणजे एखाद्या व्यवस्थेच्या आकारिक (वा संरचनात्मक) शक्यता आणि व्यक्तिगत ज्ञान या गोष्टी एकच असतात असे गृहीत धरता येत नाही; एखाद्या व्यक्तीच्या सध्याच्या ज्ञानामध्ये अंतर्भूत नाहीत अशा काही शक्यता व्यवस्थेमध्ये असू शकतात (पाहा: वॉलेस, १९६१ वी). वेगवेगळ्या व्यक्तींनी आत्मसात केलेल्या ज्ञानाच्या संदर्भात अभिव्यक्ती आणि वरवर दिसणारी व्यवस्था यांच्या बाबतीत एकरूपता आढळली तरी ते ज्ञान अगदी सारखेच असते असेही गृहीत धरता येणार नाही.

सध्या वापरल्या जाणाऱ्या (भाषावैज्ञानिक सिद्धान्ताच्या) परिभाषेत दोन समीकरणे प्रचलित आहेत – एका बाजूला, क्षमता, ज्ञान व व्यवस्थात्मक शक्यता यांतील समीकरण, तर दुसऱ्या बाजूला प्रयोग, वर्तन, उपयोजनात्मक निर्बंध व औचित्य यांतील समीकरण. मानवासंबंधीच्या विज्ञानांमध्ये (sciences of man) 'क्षमता' आणि 'प्रयोग' या संज्ञा ज्या सर्वसामान्य अर्थाने प्रचलित आहेत त्या अर्थाला छेद देणारी ही समीकरणे आहेत. परंतु, वर केलेल्या चर्चेवरून मला असे वाटते की, प्रचलित परिभाषेला असे छेद देणारे अर्थ मांडत राहण्यासाठी फारशी सबळ कारणे नाहीत. या संकल्पनांविषयीचे संशोधन मर्मदृष्टी देणारे आणि पर्याप्त ठरायला हवे असेल तर त्यांच्यामध्ये भेद करणे आणि त्यांच्यातील परस्परसंबंधांचा पुन्हा वेध घेणे आवश्यक वाटते.

एखाद्या व्यक्तीच्या कुवतींना मिळून एक सामायिक संज्ञा, असा मी क्षमता या शब्दाचा अर्थ घेईन. (भाषावैज्ञानिक सिद्धान्तामध्ये अंतःस्तरीय कुवतींविषयी जी आस्था आहे तिच्याशी वरवर पाहता सध्या तरी ही निव्वळ न जुळणारी वाटत असली, तरी मूलतः ती जुळणारीच आहे.) (भाषिक) क्षमता ही (गर्भित) ज्ञान व वापर (करण्याची कुवत) या दोहोंवर अवलंबून असते. तेव्हा **ज्ञान** हे क्षमता आणि व्यवस्थानिष्ठ शक्यता या दोहोंपेक्षा भिन्न आहे; (कारण, क्षमता हा ज्ञानाचा एक भाग आहे, आणि व्यवस्थानिष्ठ शक्यतेशी ज्ञानाचे असणारे नाते हा अनुभवनिष्ठ संशोधनाचा विषय आहे). कॅंडन (१९६७) हिने क्षमतेची व्याख्या 'व्यवस्थानिष्ठ शक्यता' अशी केल्यामुळे तिला व्यक्ती काय करू शकते (शक्यता या अर्थाने) यापासून क्षमता वेगळी काढावी लागलेली आहे, हे आपण ध्यानात घेतले पाहिजे. एखाद्या व्यक्तीच्या

वर्तनामागे असलेली अंतःस्तरीय 'क्षमता' हा एक प्रकारचा 'प्रयोग' झाला (हा प्रयोग अ, तर प्रत्यक्ष वर्तन हा प्रयोग ब). कॅडडन एका भाषावैज्ञानिक सिद्धान्तापासून प्रारंभ करते, व या सिद्धान्तामध्ये अनुस्यूत असणारी (भाषिक) क्षमतेची संकल्पना आपल्याला व्यक्तिगत ज्ञानासंबंधीच्या मान्यता मिळालेल्या तथ्यांशी जुळवून घ्यावी लागते; आणि असे एकदा केले की वर मांडलेले तर्कशास्त्र त्या सिद्धान्तामध्येच अनुस्यूत आहे असे वाटू शकते. हा निष्कर्ष विलक्षण दिशाभूल करणारा आहे, व त्यावरून मुळातली संकल्पना बदल न करता तशीच ठेवता येणार नाही हे दिसते.

संदेशनाच्या ज्या चार पैलूंचा उल्लेख वर केलेला आहे त्यांना सामावून घेणारे आणि अंतःस्तरीय स्वरूपाचे असे ज्ञानाचे स्वरूप असते, असे मानले पाहिजे. या प्रत्येक पैलूशी निगडित ज्ञान असते. वापर करण्याची कुवतसुद्धा (ज्ञानासारखीच) या चारही पैलूंशी निगडित असू शकेल. या प्रत्येक पैलूच्या ज्ञानाचा उपयोग करण्याच्या कुवतीमध्ये व्यक्तिव्यक्तीनुसार फरक असण्याची शक्यता निश्चितच आहेः अर्थ लावणे, भेद करणे इत्यादी बाबतीत. वापर करण्याची कुवत ही (भाषिक) क्षमतेचा भाग असते असे तिचे स्वरूप निश्चित केल्यामुळे अभिप्रेरणेसारख्या (motivation) ज्ञानेतर घटकांच्या कार्याला वाव मिळतो; क्षमतेची अंशतः निश्चिती करणारे घटक म्हणून हे ज्ञानेतर घटक वावरू शकतात. शैक्षणिक व्यवहारावरील सिद्धान्ताचा प्रभाव आणि (शैक्षणिक) संशोधनाची आखणी व स्पष्टीकरण यांचाही विचार करता, क्षमतेविषयी बोलताना ज्ञानात्मक पैलूंना भावनात्मक व इच्छाशक्तीशी निगडित पैलूंपासून वेगळे न करणे विशेष महत्त्वाचे आहे (लबवच्या संशोधनकार्यावरून हे दिसून येते). क्षमतेचा विचार सर्वंकष दृष्टिकोनातून करत असताना गॉफमन (१९७७, पृ. २१८-२६) याने मांडलेल्या पैलूंना मान्यता देणे आवश्यक आहे – धैर्य, खिलाडू वृत्ती, शौर्य, मानसिक स्थैर्य, हजरजबाबीपणा, सभ्यता, समाधीटपणा या कुवती परस्पर-संपर्काच्या प्रक्रियेत वापरल्या जातात व त्यांचा विचार क्षमतेचे विविध प्रकार म्हणून गॉफमनने काहीसा तपशीलवार केलेला आहे आणि निदान एका बाबतीत अगदी स्पष्टपणे केलेला आहे (पृ. २२४).

व्यक्तींचे मूल्यनिर्णय आणि अंतःप्रेरणांकडे वळल्यास अशा सर्व मूल्यनिर्णयांचा निकष म्हणून 'स्वीकारार्हता' ही सर्वात व्यापक अशी सर्वसाधारण संज्ञा म्हणून स्वीकारता येईल. क्वर्क (१९६६) याने ती याच अर्थाने वापरलेली आहे, आणि चॉम्स्कीही एका ठिकाणी असे म्हणतो की, "स्वीकारार्हता निश्चित करण्यासाठी ज्या घटकांची परस्परांशी प्रक्रिया घडते त्यांच्यापैकी व्याकरणशुद्धता हा केवळ एक घटक असतो" '(१९६५, पृ. ११). (अशा तऱ्हेने स्वीकारार्हता या संज्ञेची जी घट्ट सांगड 'प्रयोगा'शी घातलेली आहे त्यातून ही संज्ञा मुक्त होते.) वर उल्लेखिलेल्या चार निकषांमध्ये तसेच त्यांच्या परस्परसंबंधांमध्ये स्वीकारार्हतेचे मूळ शोधले पाहिजे, मात्र या परस्परसंबंधांचे नीटपणे आकलन झालेले नाही.

आता आपण प्रत्यक्ष वापर आणि प्रत्यक्ष घटना यांच्याकडे वळू. प्रयोग ही संज्ञा आता या (चार घटकांतून व्यक्त होणाऱ्या) अर्थाची अभिव्यक्ती करण्यासाठी मुक्त झालेली आहे. मात्र त्याचबरोबर काही गोष्टींचे स्मरण करणे व काही अटी ध्यानात घेणे आवश्यक आहे. मनोभाषाविज्ञानात अभ्यासली जाणारी 'प्रयोगाची मॉडेल्स' ही वापराच्या कुवतीच्या पैलूंविषयीची मॉडेल्स म्हणून मानायला हवीत, व ती मेंदूमधील अंमलबजावणीच्या साधनांशी सापेक्ष अशीही मॉडेल्स म्हणायला हवीत. मात्र आता ही मॉडेल्स सर्वसाधारण क्षमतेमध्ये योगदान असणारे स्वतंत्र घटक म्हणून ओळखता येतील. स्वयंचलित यंत्राच्या परफॉर्मन्सविषयी बोलताना जो अर्थ अभिप्रेत असतो त्यात आणि व्यक्ती वा नट (पाहा : गॉफमन, १९५९, पृ. १७-७६, 'परफॉर्मन्सेस') किंवा सांस्कृतिक परंपरा (सिंगर, १९५५; बुल्फ, १९६४, पृ. ७५-७६) यांच्या परफॉर्मन्सविषयी बोलताना जो अर्थ अभिप्रेत असतो त्यात नकळत थोडीशी अदलाबदल झाली आहे असे दिसते. येथे व्यक्तीचा प्रयोग म्हणजे वर्तनविषयक नोंद नव्हे, वा वैयक्तिक क्षमतेचा सदोष वा अपूर्ण असा मूर्त आविष्कारही नव्हे. (त्या व्यक्तीची) क्षमता (ज्ञान, वापराची कुवत), इतरांची क्षमता आणि घटनांचे संदेशनात्मक (cybernetic) व मूर्त होऊ पाहणारे गुणधर्म यांच्यामधील परस्परप्रक्रियांचा समावेश प्रयोग वा संकल्पनेमध्ये होतो. एक घटना म्हणून एखाद्या प्रयोगाचे काही गुणधर्म (आकृतिबंध व परस्परप्रक्रिया) असतील, परंतु त्यांना वैयक्तिक किंवा प्रमाणित क्षमतेच्या पातळीवर खेचता येणार नाही. खरे तर, काही वेळा हे गुणधर्मच मूलभूत ठरतात (उदा. एखादी मैफिल, नाट्यप्रयोग, सहभोजन इ. प्रसंगी).

संदेशनात्मक क्षमतेचा अभ्यास हा, ज्याला दुसऱ्या एका दृष्टिकोनातून, प्रतीकात्म रूपांचा मानवजातिवर्णनात्मक अभ्यास

अनुक्रमणिका

(ethnography of symbolic forms) म्हणता येईल अशा अभ्यासक्षेत्राचा एक पैलू म्हणून मानला की '(भाषिक) प्रयोग' या संकल्पनेला खूपच महत्त्व मिळू लागते. प्रतीकात्म रूपांच्या मानवजातिवर्णनात्मक अभ्यासात विविध साहित्यप्रकार, कथन, नृत्य, नाट्य, संगीत, वाद्यसंगीत, दृश्यकला यांच्या अभ्यासाचा समावेश होतो; समाजाच्या संदेशनात्मक व्यवहारामध्ये या गोष्टींचा संबंध बोलण्याशी असतो आणि या गोष्टींच्या संदर्भांतच बोलणे व भाषा यांचे सापेक्ष महत्त्व आणि त्यांना प्राप्त होणारा अर्थ तपासून पाहायला हवा. लोककलांच्या अभ्यासात तसेच मानववंशविज्ञानात अलीकडे बदल झालेला आहे. काही अंतःस्तरीय नियमांच्या साहाय्याने होणारा प्रयोग म्हणून या कलाप्रकारांचा अभ्यास करणे ही त्या बदलाची दिशा आहे (उदाहरणार्थ, अब्राहम्स, १९६७). कॅझिररच्या प्रतीकात्म रूपांच्या सिद्धान्तामधून व्यक्त होणाऱ्या व्यापक दृष्टीची मानवजातीवर्णनाच्या अंगाने होणारी पुनर्रचना, असे या बदलाचे स्वरूप आहे, असे म्हणता येईल. (अमेरिकेतील शहरी मुलांच्या संदेशनात्मक क्षमतेचा अभ्यास करताना या पुनर्रचित सिद्धान्ताचा प्रत्यक्ष उपयोग होतो, कारण या अभ्यासामध्ये वेगवेगळी प्रतीकात्मक रूपे, कुवती व त्यांचे मूल्यमापन यांतील विविध प्रकारच्या भेदांची ओळख पटणे आणि त्यांचे आकलन होणे हे अत्यावश्यक असते.).

गॉफमन (संदर्भ वर दिलेला आहे) यांच्यासारख्या अभ्यासकांनी केलेल्या समाजवैज्ञानिक संशोधनाच्या पार्श्वभूमीवर-सुद्धा 'प्रयोग' ही संकल्पना महत्त्वाची ठरेल, कारण या संशोधनाचा रोख परस्परसंपर्कक्रियेच्या सर्वसामान्य क्षमतेवर आहे व त्यामुळे भाषिक क्षमतेचे जे विशिष्ट कार्य आहे ते त्यातून नेमके स्पष्ट व्हायला मदत होते.

दोहोंच्या बाबतीत विभिन्न संदेशनमाध्यमांमधील (वाचिकः वाचिकेतर) परस्परसंबंध हे अत्यंत महत्त्वाचे ठरतात. काही बाबतींत या परस्परसंबंधांतून क्षमतेची आणखी एक पातळी सुचविली जाते. (तुला. उदा. सेबिओक, १९५९, पृ. १४१-१४२) : "प्रयोग म्हणजे ध्वनिसंबद्ध चिन्हांच्या दोन संचांमधून – वा संदेशनमाध्यमांमधून – एकाच वेळी केलेली रचनाबद्ध अशी निवड – (ही दोन माध्यमे म्हणजे) भाषा व संगीत. .... काही खास नियमांनी ही (चिन्हे) परस्परांमध्ये सामावलेली असतात. ...." इतर काही बाबतींत कदाचित तसे होणारही नाही (म्हणजे क्षमतेची आणखी एक पातळी सुचविली जाणारही नाही); उदाहरणार्थ, एखाद्या अरबी शहराचे निरीक्षण करणाऱ्याला विक्रेत्यांच्या आरोळ्या आणि मशिदीतून नमाजासाठी येणारी बांग हे वेगवेगळे आवाज असूनही त्यांची एकमेकांशी संगती लावता येईल, परंतु त्यामागे काही हेतू वा योजना असेल.

प्रतीकात्मक रूपांच्या आणि परस्परसंपर्कनिष्ठ क्षमता यांच्या संशोधनावर काही महत्त्वाच्या बाबतींत क्षमतेच्या भाषावैज्ञानिक अभ्यासाचा प्रभाव पूर्वीच पडलेला आहे (या संदर्भातील चर्चेसाठी पाहा : हाइम्स, १९६८ बी). संदेशनात्मक क्षमतेविषयी प्रस्तुत निबंधात घेतलेल्या दृष्टिकोनाच्या संदर्भात हा प्रभाव दोन्ही दिशांनी अपेक्षित आहे.

सर्वसाधारण स्वरूपाच्या शिफारसी मांडल्यावर आता आपण भाषिक व इतर संदेशनात्मक व्यवस्थांतील परस्पर-संबंधांचा, विशेषतः सांस्कृतिक मानववंशविज्ञानाच्या परिभाषेत, आढावा घेऊ. वर उल्लेखिलेल्या चार प्रश्नांच्या चौकटीमध्ये मी संज्ञासंच आणि आशय या दोहोंचा विचार करू इच्छितो.

१. औपचारिक दृष्ट्या एखादी गोष्ट शक्य आहे का (आणि किती अंशी)?

प्रचलित भाषावैज्ञानिक सिद्धान्ताला भाषेच्या खुल्या स्वरूपाविषयी, सुप्त सामर्थ्याविषयी जी मूलभूत आस्था आहे आणि जी आस्था एकंदर सांस्कृतिक व्यवस्थांनाही लागू होते, ती या सूत्रबद्ध मांडणीतून व्यक्त होताना दिसते. भाषेच्या संदर्भात व्यवस्थानिष्ठ शक्यतेसाठी वापरली जाणारी संज्ञा म्हणजे व्याकरणात्मकता. उघडच भाषा ही या संदर्भातील इतके आदर्शवत् उदाहरण आहे की, "व्याकरण" व "व्याकरणात्मकता" या संज्ञा संरचनात्मक शक्यता असणाऱ्या इतर व्यवस्थांसाठीही लागू केल्या जातात (केनथ बर्क यांच्या *A Grammar of Motives*, यासारख्या उदाहरणातून सांस्कृतिक व्याकरणाचे संदर्भ पुन्हा पुन्हा येत राहतात). काही विशिष्ट व्यवस्थांसाठी अशा तऱ्हेचा संज्ञाविस्तार हा एक सुलभ मार्गच असू शकेल; एखाद्या मिथक-पुंजाच्या अंतःस्तरीय संरचनेच्या संदर्भात सांस्कृतिक 'व्याकरणात्मक' ही संज्ञा वापरणे सोपे आहे, परंतु त्याचसाठी 'मिथकात्मक' ही संज्ञा नव्या अर्थाने वापरणे त्या मानाने अवघड आहे. एक सर्वसामान्य संज्ञा म्हणून आपण 'सांस्कृतिक' ही संज्ञा व्याकरणात्मक या संज्ञेशी साधर्म्य असणारी संज्ञा म्हणून सहजपणे वापरतो यात शंका नाही (सपीरने एके ठिकाणी 'संस्कृतीकरण झालेले

अनुक्रमणिका

वर्तन' ('culturalized behaviour') या विषयी लिहिले आहे, आणि सर्वच वर्तन सांस्कृतिक नसते हे उघड आहे). तेव्हा एखाद्या संरचित व्यवस्थेमध्ये ज्या गोष्टी शक्य असतात त्या व्याकरणात्मक, सांस्कृतिक, किंवा काही वेळा संदेशनात्मक असतात असेही आपण म्हणू शकतो (तुलाः हाइम्स, १९६७ बी). याच्या विरुद्ध अर्थाने असांस्कृतिक किंवा असंदेशनात्मक, नसेच व्याकरणदुष्ट, असेही कदाचित म्हणू शकतो.

२. एखादी गोष्ट सुसाध्य आहे का (आणि किती अंशी)?

स्मृतिशक्तीच्या मर्यादा, संवेदनात्मक आयुध, nesting, embedding, branching यांसारख्या गुणधर्मांचे परिणाम अशा मनोभाषावैज्ञानिक पैलूंविषयी येथे आपण प्रामुख्याने बोलतो आहोत, याची आठवण करून देणे आवश्यक आहे. सांस्कृतिक मानववंशविज्ञानामधील वॉलसचा अभ्युपगम (१९६१ ए, पृ. ४६२) याला समांतर जाणारा आहे : मेंदूचे स्वरूप असे असते, की लोकमानसामध्ये सांस्कृतिकदृष्ट्या रुजलेल्या जंत्रींमध्ये सव्वीसपेक्षा जास्त घटक नसतात, आणि परिणामतः यच्चयावत् संज्ञांच्या व्याख्या देण्यासाठी सहापेक्षा अधिक orthogonally related binary divisions ची आवश्यकता नसते. सांस्कृतिक बाबींमध्ये शरीराच्या इतर पैलूंचा, तसेच भौतिक परिसराच्या पैलूंचा विचार करावा लागतो. संदेशनात्मक बाबींच्या संदर्भात अंमलबजावणीच्या (म्हणजे, वापराच्या) उपलब्ध साधनांच्या संकल्पनेचे सर्वसामान्य महत्त्व स्पष्टच आहे.

प्रयोग व त्याच्याशी संबंधित असणारी स्वीकारार्हता या गोष्टींच्या नावाखाली आधुनिक भाषावैज्ञानिक सिद्धान्तामध्ये जे जे काही घुसडलेले आहे त्यातील काही भागाची व्याख्या प्रश्न क्रमांक दोनमुळे देता येते हे आपण पाहिलेच आहे. येथे जे अभिप्रेत आहे त्यासाठी एक अधिक निश्चित स्वरूपाची संज्ञा आवश्यक आहे हे उघड आहे. माझ्या माहितीनुसार एकूण सांस्कृतिक वर्तनाच्या या गुणधर्मासाठी कोणतीही सर्वसामान्य स्वरूपाची संज्ञा सुचविली गेलेली नाही, आणि **सुसाध्य** ही संज्ञा दोन्ही दृष्टींनी (सांस्कृतिक व संदेशनात्मक) चपखल व सर्वोत्तम वाटते. व्याकरणावर बंधने आणणाऱ्या अंमलबजावणीच्या (म्हणजे वापराच्या) मर्यादा या बहुशः संपूर्ण संस्कृतीवर परिणाम घडविणाऱ्या असू शकतात, हे ध्यानात घ्यायला हवे. मेंदूचा विचार करता या दोहोंमध्ये (म्हणजे दोन्ही प्रकारच्या मर्यादांमध्ये) मोठ्या प्रमाणावर एकरूपताच आढळते हे निश्चित.

३. एखादी गोष्ट उचित आहे का (आणि किती अंशी):

आपण चर्चा करीत असलेल्या भाषावैज्ञानिक सिद्धान्तामध्ये औचित्याच्या निकषाला फारसे स्थान नाही हे आपण पाहिलेच आहे, आणि या निकषाला प्रयोग व त्याच्याशी संबंधित असणारी स्वीकारार्हता या गोष्टींच्या नावाखाली घुसडलेले दिसते. मानववंशविज्ञानामध्ये **स्वीकारार्ह** अशी संज्ञा वापरलेली आहे (कॉंक्लीन, फ्रेक, इ.), आणि ती भाषेलाही लागू केलेली आहे (हाइम्स, १९६४, पृ. ३९-४१). संदर्भाश्रित पैलूंशी संबंध असणे हा जो अर्थ आपल्याला हवा आहे तो 'स्वीकारार्हता' या संज्ञेमधून चटकन सुचविला जातो. (कोणताही मूल्यनिर्णय हा एखाद्या विशिष्ट संदर्भावर अवलंबून असतो व त्यामुळे त्यात औचित्याचा एक घटक नेहमीच अंतर्भूत असतो; आणि त्यामुळे केवळ व्याकरणात्मक क्षमतेच्या अभ्यासामध्येसुद्धा हा पैलू नियंत्रित करायला हवा (तुला, लबव, १९६६). संदेशनात्मक दृष्टीने औचित्यासंबंधीच्या मूल्यनिर्णयांचे श्रेय कदाचित वेगवेगळ्या क्षेत्रांना देता येणार नाही; भाषिक व सांस्कृतिक संदर्भात मात्र असे करता येऊ शकेल. मात्र ही दोन्ही क्षेत्रे काही बाबतीत परस्परांना व्यापतील हे निश्चित. (व्याकरणाच्या दृष्टीने औचित्य म्हणजे उपवर्गीकरणाचे व निवडीचे संदर्भाश्रित नियम असे म्हणता येईल. (व्याकरणाचा) पायाभूत घटक हा या नियमांनी नियंत्रित झालेला असतो; आणि असे असूनही सांस्कृतिक घटकांची व या नियमांची व्याप्ती काहीशी सारखीच असेल.

औचित्यासंबंधीच्या मूल्यनिर्णयासाठी काही अस्फुट स्वरूपाचे ज्ञान आवश्यक आहे. घटनांचे वर्णन मानसवादी (mentalistic) चौकटीत करण्याची गरज स्वतः चॉम्स्कीनेच व्यक्त केलेली आहे आणि 'मानववंशवैज्ञानिक संशोधनाकडून काय उपेक्षित आहे' याचा तो निर्देश करतो (१९६५, पृ.१९६५, टीप ५). वाक्ये आणि घटना यांच्यामधील परस्परसंबंधाकडे पाहण्याचा पर्याप्त असा दृष्टिकोन हा 'मानसवादी'च असायला हवा आणि त्यासाठी अस्फुट ज्ञान व म्हणून क्षमता (चॉम्स्कीच्या अर्थाने, तसेच प्रस्तुत लेखात वापरलेल्या अर्थाने) आवश्यक ठरते, हे येथे चॉम्स्कीने मान्य केलेले दिसते. परंतु सिद्धान्ताचा सुस्पष्टपणे केलेला विकास पाहता क्षमतेला (ज्ञानाला) अजूनही

अनुक्रमणिका

व्याकरणापुरतेच मर्यादित ठेवलेले आहे. त्यामुळे अप्रत्यक्षपणे केवळ 'प्रयोग' हा (सैद्धान्तिक स्पष्टीकरणाच्या) बाहेर ठेवला जातो. वाक्ये ही घटनांच्या दृष्टीने औचित्यपूर्ण कशी ठरतात याविषयीचे निर्णय कशामुळे शक्य होतात, तसेच या निर्णयांचे विश्लेषण कसे करायचे, याचा उल्लेखही येथे नाही. येथे सुस्पष्टता अजिबात नसल्याने आणि सैद्धान्तिक दृष्ट्या जी गोष्ट 'प्रयोग' या संकल्पनेचा भाग आहे तिचे 'मानसवादी' चौकटीमध्ये स्पष्टीकरण देणे यातील गर्भित विसंगती, यांमुळे पुन्हा एकदा भाषावैज्ञानिक सिद्धान्ताला एका अधिक व्यापक अशा सामाजिक-सांस्कृतिक सिद्धान्ताच्या चौकटीमध्ये बसविण्याची गरज स्पष्ट होते.

४. एखादी गोष्ट प्रत्यक्षात केली जाते का (आणि किती अंशी)]

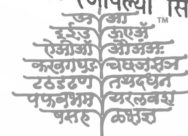
एखादी गोष्ट किती वेळा घडते यापुरताच संदेशानात्मक क्षमतेचा अभ्यास मर्यादित नसला, तरी या अभ्यासाला त्याकडे दुर्लक्ष करून चालणार नाही. संरचना म्हणजे केवळ पुनरावृत्तीच्या शक्यता नव्हेत, परंतु संरचनात्मक परिवर्तन हे मात्र या शक्यतांवर अवलंबून असते. भाषेचा वापर करणाऱ्यांच्या कुवतींमध्ये पुनरावृत्तीच्या शक्यतांबद्दलचे काही ज्ञान (बहुधा अबोध स्वरूपाचे) अंतर्भूत असते आणि त्या शक्यतांमधील बदल हे शैली, प्रतिसाद इत्यादींचे द्योतक असतात. एखादी गोष्ट शक्य असेल, सुसाध्य असेल, उचित असूनही केली जात नसेल. कदाचित येथे एखाद्या सर्वसाधारण संज्ञेची गरज नसेलही. परंतु हा मुद्दा मांडणे आवश्यक आहे; विशेषतः आधीच्या संशोधनाची दिशा बदलू पाहणाऱ्या कामाच्या दृष्टीने तर तो अत्यावश्यकच आहे. एका मध्ययुगीन तत्त्वाचे (*factum valet*) उपयोजन कसे करायचे हे हेरल्ड गार्फिन्कल (ब्राइट, १९६६, पृ. ३२३ येथील चर्चेत) स्पष्ट करतो : "नियमांनुसार एखादी कृती निषिद्ध असूनही ती जर प्रत्यक्षात घडत असेल तर ती उचित मानावी", या तत्त्वाचे उपयोजन शक्य होण्यासाठी वर उल्लेखिलेल्या संकल्पनेची आवश्यकता आहे.

थोडक्यात, व्यवस्थेनुसार जे शक्य, सुसाध्य व उचित आहे त्याचा वेगवेगळ्या प्रकारचा संबंध प्रत्यक्ष सांस्कृतिक वर्तन घडवून आणणे व त्याचा अर्थ लावणे या प्रक्रियांशी विविध प्रकारे कसा जोडता येईल हे दाखविणे, हे क्षमतेविषयीच्या व्यापक सिद्धान्ताचे उद्दिष्ट म्हणता येईल.

५

प्रारंभी आपण मुलाची क्षमता याविषयी बोललो ते 'तात्त्विक' पातळीवर. अर्थातच कोणत्याही मुलाचे आपल्या समाजाच्या संदेशनात्मक साधनांचे ज्ञान वा त्यांवरील प्रभुत्व परिपूर्ण स्वरूपाचे नसते. विशेषतः, प्रत्येक माणसाच्या आयुष्यात भेदयुक्त (भाषिक) क्षमतेचा स्वतःचा इतिहास असतो. बालवयात घडलेला भाषिक साचा वाक्यरचना व त्यांचे उपयोग या दोन्ही बाबतींत पुढील आयुष्यात सतत विकसित होत असतो व बदलत असतो (तुला : लबव, १९६५ पृ. ७७, ९१-९२; चॉम्स्की १९६५, पृ. २०२); आधी उल्लेखिलेल्या ईशान्य अमझॉनमधील परिस्थितीचे स्मरण येथे व्हावे. टॅनर (१९६७, पृ. २१) याने इंडोनिशिअन लोकांच्या एका गटाविषयी पुढील नोंद केली आहे : "बालवयातील वाचिक रचनांमधून.... प्रौढांच्या वाचिक रचनांचे स्वरूप केवळ सूचित केले जाते, निश्चित केले जात नाही. .... ही माहिती देणाऱ्या लोकांसाठी बालवयातील भाषिक अनुभवात विशिष्ट संदेशनमाध्यमावर खास प्रभुत्व असणे हे तत्त्व हाच महत्त्वाचा गुणधर्म ठरतो, त्या प्रभुत्वाची विशिष्ट रचना फारशी महत्त्वाची नसते. (बालपणापासूनच सगळे बहुभाषिक असतात.) मुलाखती घेतलेल्यांपैकी एकानेही या संदर्भात स्थिर असा भाषिक इतिहास असल्याची नोंद केलेली नाही." (शिवाय आता पाहा : कॅरॉल, १९६८).

क्षमतेकडे पाहण्याचा 'दीर्घ' पल्ल्याचा दृष्टिकोन आणि "छोट्या" पल्ल्याचा दृष्टिकोन यांमध्ये आपल्याला कदाचित भेद करावा लागेल. छोट्या पल्ल्याच्या दृष्टिकोनाला, प्रामुख्याने, (मानवाच्या) अंगभूत कुवती पहिल्या काही वर्षांमध्ये कशा विकसित होत जातात याचे आकलन करून घेण्यामध्ये रस असतो, तर दीर्घ पल्ल्याच्या दृष्टिकोनाला सतत घडत असणारी सामाजिकीकरणाची प्रक्रिया व क्षमतेमध्ये आयुष्यभर घडत असणारा बदल यांचे आकलन करून घेण्यामध्ये रस असतो. काही झाले तरी क्षमतेविषयीच्या सिद्धान्ताने एका महत्त्वाच्या बाबतीमध्ये एकजिनसी समाजातील आदर्शवत् अस्खलितपणा या संकल्पनेच्या पलीकडे जाणे आवश्यक आहे. जर कमकुवत मुले किंवा ज्या मुलांची प्राथमिक भाषा वा बोली ही शाळेत वापरल्या जाणाऱ्या भाषेपेक्षा भिन्न असते अशी मुले यांच्या संबंधीच्या संशोधनाला हा क्षमतेचा सिद्धान्त लागू करायचाअसेल तर असे करणे आवश्यक आहे. (आपल्या सिद्धान्तामध्ये)





भर घालण्याच्या वा वदल करण्याच्या उद्देशाने आपण असे गृहीत धरतो आहोत, की नैसर्गिक रीतीने विकसित झालेल्या क्षमतेमध्ये नवीन सामाजिक घटकांमुळे फेरफार घडून येऊ शकतात व ते कदाचित मूलभूत स्वरूपाचेही असू शकतात. शाळा आणि सामाजिक गट या दोन संदर्भांमध्ये क्षमतेच्या वेगवेगळ्या व्यवस्था असतात व त्यांमध्ये संघर्ष होत असतो असे अगदी प्रारंभापासूनच आपण गृहीत धरलेले आहे, आणि या दोन्ही व्यवस्था एकमेकींवर कशा परिणाम घडवीत असतात व त्यांचा एकमेकींवर कसा परिणाम घडवून आणता येतो यावर आपण लक्ष केंद्रित करीत आहोत. भाषांच्या वेगवेगळ्या संरचनांशी संवंधितच नव्हे, तर ज्याला या संरचनांमधील व्यतिकरण (interference) म्हटले जाते (वेनराइश - १९५३) त्याच्याशी संवंधित वावी आपल्यासमोर उभ्या राहतात : एका व्यवस्थेच्या मूर्तीकरणाचा दुसऱ्या व्यवस्थेच्या संदर्भामध्ये अर्थ लावण्याशी संवंधित असणाऱ्या समस्या.

व्यतिकरणाच्या प्रक्रियेत भाषिक आणि वापराशी संवंधित घटक कार्यरत असल्याने आपल्याला डेझ यांनी सुचविलेली 'समाजभाषावैज्ञानिक व्यतिकरण' (sociolinguistic interference) ही संज्ञा वापरता येईल. (अधिक व्यापक दृष्टीने विचार करता भाषेव्यतिरिक्त संदेशनाच्या इतर माध्यमांना वाव देण्यासाठी आपल्याला **संदेशनात्मक व्यतिकरण** असे म्हणावे लागेल; या विभागामध्ये मात्र मी केवळ भाषिक घटितांवरच लक्ष केंद्रित करणार आहे.)

विकासाच्या एका चौकटीमध्ये वावरणारे मूल अशा एखाद्या प्रसंगात प्रवेश करू शकते, की ज्याच्या संदेशवहनात्मक अपेक्षा या दुसऱ्या चौकटीच्या आधारे निश्चित केल्या जातात. असे जेव्हा होते तेव्हा प्रत्येक पातळीवर संवेदना आणि विश्लेषण चुकीच्या पद्धतीने होण्याची शक्यता असते. स्वनव्यवस्थांमधील भेदांमुळे शब्दांचे आकलन चुकीचे होऊ शकते; व्याकरण-व्यवस्थेतील भेदांमुळे वाक्यांचे आकलन चुकीचे होऊ शकते; भाषिक वापराची व्यवस्था व त्या वापरातून सुचविल्या जाणाऱ्या अर्थासंबंधीची – दुसऱ्या कोणत्या पैलूसंबंधीची नव्हे – व्यवस्था यांतील भेदांमुळे वापरणाऱ्याचा हेतू तसेच अंगभूत कुवत यांचेही मूल्यमापन चुकीचे होऊ शकते, ही गोष्ट सर्वश्रुतच आहे.

शिक्षणाच्या संदर्भात हाच मुद्दा मी काही वर्षांपूर्वी पुढीलप्रमाणे मांडला होता (हाइम्स, १९६१ पृ. ६५-६६) :

......वोलण्याच्या नवीन सवयी आणि वाचिक प्रशिक्षण यांची ओळख पुढीलप्रमाणे होणे अत्यावश्यक आहे : विशिष्ट प्रेषकांकडून विशिष्ट ग्रहणकर्त्यांकडे (संदेश जाणे), विशिष्ट संदेशनव्यवस्था वापरून विशिष्ट रचना असणारे संदेश विशिष्ट संदेशनमाध्यमातून (पाठविले जाणे), (हे संदेश) विशिष्ट विषयांवर असणे व ते विशिष्ट संदेशनसंदर्भात (पाठवले जाणे) – आणि या सर्व संदेशनात जे लोक प्रेषक व ग्रहणकर्ते म्हणून वावरतील त्यांच्यापाशी आधीपासूनच निश्चित स्वरूपाचे पुढील आकृतिबंध तयार असतील : भाषिक परिपाठाचे, वाचिक व्यवहाराद्वारे व्यक्तिमत्त्वाच्या अभिव्यक्तीचे, सामाजिक प्रसंगांमध्ये घडणाऱ्या वाचिक वापराचे, वाचिक व्यवहाराकडे पाहण्याचे दृष्टिकोन व त्याविषयीच्या कल्पना यांचे. याआधीच अस्तित्वात असणाऱ्या आकृतिबंधांचे आकलन करून घेतल्यामुळे या प्रकारच्या शैक्षणिक उपक्रमाचे यश वृद्धिंगत होईल असे म्हणणे अवाजवी ठरणार नाही, कारण या आकृतिबंधांच्या संदर्भातच हा उपक्रम करणाऱ्याचे प्रयत्न पाहिले जातील व त्यांचे मूल्यमापनही होईल, आणि जे अभिनव उपक्रम या आकृतिबंधांशी मिळतेजुळते असतील त्यांना यश मिळण्याची शक्यता या आकृतिबंधांशी अजिबात न जुळणाऱ्या उपक्रमांपेक्षा जास्त असेल.

समाजभाषावैज्ञानिक व्यतिकरण ही संकल्पना सिद्धान्त आणि उपयोजन यांमधील संबंधांच्या दृष्टीने सर्वाधिक महत्त्वाची आहे. येथे पहिली ध्यानात घेण्यासारखी गोष्ट म्हणजे समाजभाषावैज्ञानिक व्यतिकरणाविषयीच्या सिद्धान्ताला प्रारंभ करावा लागतो तो बहुविध स्वरूपाच्या घटनांनी; या घटनांना सामाजिक तसेच भाषिक पैलूही असतात. (संकुचित व्याप्तीचा सिद्धान्त अशा प्रकारच्या घटनांपासून दूर राहत असला तरीही त्याचा उपयोग अशा घटनांच्या हाताळणीसाठी अर्थातच करायला हवा. उदा. हार्लम (न्यूयॉर्कमधील मॅनहॅटन भागातील एक जिल्हा) येथे वापरल्या जाणाऱ्या (इंग्लिश) भाषेच्या स्वनिमव्यवस्थेचे व वाक्यव्यवस्थेचे नियम यांच्यावावतीत प्रमाण व प्रमाणेतर प्रकारांचे परस्परसंबंध याविषयी, तसेच प्रमाणेतर देशी (अमेरिकन) बोली वापरणाऱ्या लोकांची (भाषिक) ग्रहणक्षमता आणि निर्मितिक्षमता यांतील परस्परसंबंध यासाठी पाहा : लबव अँड कोहन १९६७).

दुसरी गोष्ट म्हणजे समाजभाषावैज्ञानिक व्यतिकरणाच्या संकल्पनेत ज्यांमध्ये व्यतिकरण घडून येते अशा सामाजिक पातळीवरच्या भाषिक व्यवस्था गृहीत धरलेल्या असतात आणि त्यामुळे जे संशोधन दुर्लक्षित राहिले असते वा बाजूला टाकले गेले असते अशा विविध प्रकारच्या संशोधनाचा उपयोग कसा करून घेता येईल हे लक्षात घ्यायला मदत होते. ('द्वितीय-भाषा शिक्षण' ही संज्ञाच अपमानकारक असल्यामुळे यासंबंधीच्या संशोधनांचा उपयोग निग्रो विद्यार्थांसाठी असणाऱ्या शैक्षणिक कार्यक्रमांमध्ये करताना येणाऱ्या अडचणी उदाहरण म्हणून येथे माझ्या मनात येतात.) समाजभाषावैज्ञानिक व्यतिकरण व व्यवस्था या संकल्पनांसाठी समाजभाषावैज्ञानिक वर्णनाच्या एकात्म स्वरूपाच्या सिद्धान्ताच्या कल्पनेची आवश्यकता आहे. अशा सिद्धान्ताच्या दिशेने जे संशोधनकार्य झालेले आहे त्यात प्रारंभबिंदू म्हणून भाषेची संकल्पना नव्हे तर (भाषिक) प्रकार वा माध्यमप्रकार ही संकल्पना वापरण्याची आवश्यकता भासलेली आहे. परस्परांशी संबंधित असणाऱ्या वा नसणाऱ्या भाषा अथवा बोली हे स्थान भाषिक संपत्तीचे ऐतिहासिक स्थान आहे, आणि या भाषा व बोलींना प्रत्यक्ष सामाजिक संबंधांमध्ये असलेल्या स्थानापेक्षा हे ऐतिहासिक स्थान दुय्यम दर्जाचे आहे - ही गोष्ट वर उल्लेखिलेल्या वर्णनात्मक सिद्धान्ताला ध्यानात घ्यावी लागते. एक म्हणजे, भाषांची नावे अवतरणात टाकणे आवश्यक आहे याचे स्मरण ठेवायला हवे (विभाग दोन). दुसरे म्हणजे, भाषिक साधर्म्य व फरक किती आहे यावरून परस्पर-आकलनाविषयी भाकित करता येणे तर राहोच, पण वापराविषयीही भाकित करणे अशक्यच असते. तिसरे म्हणजे, समाजभाषावैज्ञानिक वर्णनाच्या कार्यलक्ष्यी भूमिकेतून विचार करता अत्यंत भिन्न स्वरूपाची व्याप्ती असणारी (संदेशनात्मक) साधने ही समान स्वरूपाच्या कार्यासाठी वापरली जाऊ शकतात. याचे बोलके उदाहरण म्हणजे जवळीक आणि आदर यांची अभिव्यक्ती फ्रेंच भाषेमध्ये द्वितीय पुरुषी सर्वनामाचे (*tu : vous*) प्रतियोजन करून होते तर त्याच अभिव्यक्तीसाठी पॅरग्वे या देशामध्ये वेगळ्या भाषेचा वापर केला जाऊ शकतो (Guarani: Spanish). याउलट, भाषांच्या दृष्टीने समान वाटणारी साधनांची कार्ये अगदी भिन्न असू शकतात; उदाहरणार्थ, बर्नश्टाईन (१९६७) याने इंग्लिशच्या मर्यादित व विस्तारित प्रयोगव्यवस्थांचा केलेला अभ्यास. थोडक्यात म्हणजे एका भाषेचा संबंध एकाच संस्कृतीशी जोडून भाषिक कार्ये केवळ गृहीत धरणाऱ्या अभ्यासपरंपरेशी आपण फारकत घ्यायला हवी. दुर्बल मुलांना आणि जगातल्या बहुतेक भागांतल्या शिक्षणपद्धतींना भेडसावणाऱ्या समस्यांचा मुकाबला करायचा असेल, तर आपल्याला समाजाच्या वा लोकसमूहाच्या वाचिक सवयी किंवा अनेकविध क्षमता यांच्या संकल्पनेपासून प्रारंभ करावा लागेल आणि या सवयी व क्षमता यांच्या संदर्भात ऐतिहासिक दृष्ट्या निश्चित झालेल्या भाषांमधून उपलब्ध होणाऱ्या संदेशनात्मक साधनांचे स्थान हा एक अनुभववादी पद्धतीने सोडवायचा प्रश्न म्हणून त्याकडे पाहिले पाहिजे. प्रत्यक्ष कार्यान्वित होणारी संदेशनव्यवस्था म्हणून एक भाषा, तीन भाषा; अगदी भिन्न असणाऱ्या वा किंचित भिन्न असणाऱ्या बोली; परस्परांना जवळजवळ अनाकलनीय असणाऱ्या किंवा तिऱ्हाइताला सारख्याच वाटणाऱ्या शैली – आपल्याला सापडू शकतात. या संदेशनमाध्यमांमधील वस्तुनिष्ठ भाषिक फरक गौण असून त्यांच्यातून आपल्याला मर्मदृष्टी मिळू शकत नाही. त्यांच्यातील भेदांकडे पाहण्याचा दृष्टिकोन, त्या संदेशनमाध्यमांना बहाल केलेले प्रत्यक्ष कार्य, आणि त्यांचा केलेला वापर, या गोष्टी जाणून घ्यायला हव्यात. समतुल्य अशी उदाहरणे शोधायची आणि ग्राह्य सिद्धान्ताची मांडणी करायची तर ती या प्रकारच्या कार्यलक्ष्यी वर्णनाच्या आधारेच करता येईल.

आता शालेय विद्यार्थ्यांशी संबंधित सामाजिक पातळीवरील भाषिक व्यतिकरणाचा विचार करताना 'द्वैभाषिकता', 'भाषिक अभिसंस्करण', 'बोली-संशोधन', 'विकसितमिश्रभाषा निर्माण होण्याची प्रक्रिया' (creolization) इत्यादींसारख्या विविध नामाभिधाने मिळालेल्या उदाहरणांमधून बरीचशी उपयुक्त माहिती आणि सैद्धान्तिक मर्मदृष्टी मिळू शकते. समाजभाषावैज्ञानिक वर्णनाच्या एकात्म स्वरूपाच्या सिद्धान्ताची व्यावहारिक पातळीवरील मूल्ययुक्तता पुढीलप्रमाणे असेल :

१) विविध प्रकारची नामाभिधाने मिळालेल्या अभ्यासांना एका सामायिक विश्लेषण-चौकटीमध्ये बसवण्याचा प्रयत्न या सिद्धान्तामुळे करता येईल; आणि २) या सामायिक चौकटीमध्ये संदेशनव्यवस्थांमधील परस्परसंबंध आणि त्यांच्यातील अदलाबदलांचे प्रकार, त्याच-प्रमाणे या व्यवस्थांचे व्यतिकरण, याविषयी बोलता येते. तेव्हा अशा तऱ्हेची माहिती एका सामायिक विश्लेषण-चौकटीत बसविल्यामुळे या सिद्धान्ताचा उपयोग करताना 'द्वितीय भाषा शिक्षण' यांसारख्या नामाभिधानांवरोबर येणारा कडवट अर्थ कदाचित टाळता येईल. (मी 'कदाचित'

असे म्हणतो आहे कारण जे प्रसंग अंगभूतपणे नाजूक आणि आक्षेपार्ह स्वरूपाचे असतात त्यांचा उल्लेख करण्यासाठी वापरण्यात येणाऱ्या संज्ञांवरोवर येणारा कडवट अर्थ टाळणे अर्थातच खूप कठीण असते.)

अमेरिकेतील काही संदेशनव्यवस्थांमधील परस्परसंबंधाचा विचार, कॅरिबिअन ते आफ्रिका या विभागांतील सलग भाषिक पटाचाच एक भाग म्हणून केला तर त्याचे आकलन अधिक चांगले होऊ शकेल, ही विल्यम स्टुअर्ट (१९६५, पृ. ११ टीप २) यांची सूचना उदाहरणार्थ मला सैद्धान्तिक दृष्ट्या खूपच आशादायक वाटते. अमेरिकेतील वहुतेक सर्व संदेशन-व्यवस्थांतील परस्परसंबंध हे वेगवेगळ्या भाषांमधील परस्परसंबंध असतात असे नव्हे; मात्र ते वेगवेगळ्या संदेशनव्यवस्थांमधील संवंध निश्चितच असतात, आणि (संदेशनव्यवस्थांची) समग्र मालिका ही तिचाच भाग असलेल्या छोट्या (भाषिक) मालिका उजळून टाकले.. स्टुअर्ट यांनी वोली, विकसितमिश्रभाषा, मिश्रितभाषा, भाषा, द्वैभाषिकता, यांमधून एक सामायिक अशा समाजभाषावैज्ञानिक पैलूचा वेध घेतलेला आहे. अनेकविध नामाभिधानांमधून अंतःस्तरावरच्या समाजभाषावैज्ञानिक पैलूंचा वेध घेणे या कार्यप्रक्रियेमध्ये सिद्धान्त व व्यवहार यांचा संयोग होतो.

आता समाजभाषावैज्ञानिक वर्णनाच्या सिद्धान्ताच्या दृष्टीने महत्त्वाच्या ठरणाऱ्या तीन परस्परसंबंधित अशा संकल्पनांना मी वेगळे काढणार आहे. अनेक प्रकारची उदाहरणे आणि (या उदाहरणांचा संशोधनात्मक) वृत्तान्त तयार करण्याचे विविध प्रकार यांमधून वाट काढून मूलभूत अशा संबंधांपर्यंत पोहोचण्यासाठी या तीनही संकल्पना आपल्याला मदत करतात. यांतली पहिली संकल्पना म्हणजे **भाषिक भांडार** होय. ही संकल्पना प्रामुख्याने गंपर्झ (१९६४) याने विकसित केलेली आहे. वाचिक समाजाचा वहुजिनसीपणा आणि सामाजिक संबंधांना असलेला अग्रक्रम या गोष्टी या संकल्पनेमध्ये गृहीत धरल्या आहेत, आणि कोणत्याही व्यक्तीने आत्मसात केलेले भाषाभेद, संदेशव्यवस्था किंवा संदेशन-उपव्यवस्था, तसेच या सर्व भेदांमध्ये घडून येणारी अदलावदल, यांविषयीचा प्रश्न या संकल्पनेमुळे अभ्यासला जातो. (अधिक व्यापक दृष्ट्या विचार करता हे करताना संदेशनात्मक भांडाराचेच मूल्यमापन आपण करत असतो.).

दुसरी संकल्पना म्हणजे **भाषिक परिपाठ** ही होय. भाषिक परिपाठ म्हणजे वाक्य या पातळीच्या पलीकडील क्रमवार रचना – मग ती एका व्यक्तीच्या कामांची रचना असेल किंवा दोन वा अधिक व्यक्तींमधील परस्परप्रक्रियेची रचना असेल. साहित्यप्रकार हे याचे एक ठसठशीत उदाहरण आहे. इतर प्रकारच्या संहितांच्या आणि संभाषणांच्या रचनेकडे सॅक्स यांच्यासारख्या समाजवैज्ञानिकांनी आणि लववसारख्या समाजवैज्ञानिक कल असणाऱ्या भाषावैज्ञानिकांनी पुन्हा लक्ष वळविलेले आहे. ऑस्टिन या इंग्लिश तत्त्ववेत्त्याने ज्या गुणवैशिष्ट्याला **उक्तिकृतित्व** (performative) म्हटले आहे ते गुणवैशिष्ट्य भाषिक परिपाठांमध्ये आढळू शकते हे या संकल्पनेचे महत्त्वाचे वैशिष्ट्य आहे (सर्ल, १९६७). उक्तिकृतित्व म्हणजे वोलणे हे दुसऱ्या कोणत्या तरी गोष्टीचे प्रतीकरूप नसते, किंवा दुसऱ्या कोणत्या तरी गोष्टीकडे निर्देश करीत नसते, तर वोलणे हीच एक आपल्याला अभिप्रेत असणारी कृती असते. 'मी विधिपूर्वक गंभीरपणे अशी शपथ घेतो की' असे म्हणणे म्हणजेच गंभीरपणे शपथ घेणे; या म्हणण्यातून दुसऱ्या कोणत्या तरी कृतीला गंभीरपणे शपथ घेण्याच्या कृतीचे नाव दिले जाते असे नव्हे. या प्रसंगी हे वाक्य उच्चारण्याशिवाय गंभीरपणे शपथ घेण्याचा दुसरा कोणताही मार्ग अर्थातच उपलब्ध नसतो. तेव्हा, या दृष्टिकोनातून विचार करता भाषिक सक्षमता वा दुर्वलता यांमध्ये भाषा व भाषा जिचे प्रतीकरूप आहे वा भाषा जिच्यावर प्रभाव टाकते अशी काहीतरी भाषेतर गोष्ट यांमधील संबंधांविषयीचे प्रश्न अंतर्भूत नसतात; काही वेळा भाषारूप कृती घडते वा नाही या प्रकारचेच हे प्रश्न असतात. (अधिक व्यापक दृष्टीने विचार करता हावभाव, वाचिक प्रयोगावरोवर येणारे भाषेतर घटक (paralinguistics) इत्यादींनी वनलेल्या भाषिक परिपाठांचे विश्लेषण करता येईल.).

तिसरी संकल्पना म्हणजे **भाषिक वर्तनाची लघुक्षेत्रे** ही होय. फिशमन याने आपल्या *Language Loyalty in the United States* (१९९६, पृ. ४२४-३९) या प्रभावशाली ग्रंथामध्ये या संकल्पनेची मर्मग्राही अशी मांडणी केलेली आहे. येथे पुन्हा भाषिक वापराची व्यामिश्रता व रचनात्मकता गृहीत धरलेली आहे, आणि "ज्या प्रसंगांमध्ये एका भाषेचे (भाषाभेदाचे, वोलीचे, शैलीचे इ.) अन्य भाषेपेक्षा (किंवा अन्य भाषेबरोवरच) सवयीने उपयोजन केले जाते त्या प्रसंगांचे अत्यंत मिताक्षरी व फलदायी असे वर्णन" यावर

लक्ष केंद्रित केलेले आहे (पृ. ४२८). (अधिक व्यापक दृष्टीने विचार करता संदेशनात्मक वर्तनाच्या लघुक्षेत्रांची व्याख्या देता येईल.)

बऱ्याच वेळा संदेशनव्यवस्था, परिपाठ, संबोधनासाठी वापरलेली संज्ञा व संबोधनाची पातळी यांसारख्या समाजभाषिक पैलूचे महत्त्व केवळ विनियोगात्मक पद्धतीने जाणून घेतले जाते, हे खरे. या प्रक्रियेत मध्यस्थ ठरणाऱ्या अर्थात्मक संरचनेकडे दुर्लक्ष करून या पैलूंचा पाठपुरावा हे पैलू ज्या संदर्भसंचामध्ये वापरले जातात त्या संचावर लक्ष केंद्रित करून केला जातो. या तऱ्हेचा दृष्टिकोन एका गोष्टीकडे दुर्लक्ष करतो. ती म्हणजे समाजभाषावैज्ञानिक पैलू हे सोस्यूरप्रणीत classical दृष्टिकोनानुसार ज्यांना 'चिन्हे' म्हणण्यात येते अशा भाषिक पैलूंप्रमाणेच 'चिन्हे' असतात व ती रचना आणि आशय (*signifiant* व *signifie*) या दोहोंची मिळून बनलेली असतात. त्यांतला फरक पुढीलप्रमाणे : नमुनेदार भाषिक चिन्ह हे स्वनात्मक रचना व निर्देशात्मक आशय (*chein* हा शब्द आणि त्याने निर्देशित होणारा प्राणी) यांचे बनलेले असते. उलट समाजभाषिक चिन्हांच्या बाबतीत रचनेचे अंग म्हणजे एखादी संपूर्ण भाषा किंवा एखाद्या भाषेचा संरचित भाग असू शकेल आणि आशयाचे अंग म्हणजे दृष्टिकोन वा संदेशनप्रक्रियेचे संकेत, किंवा तत्सम गोष्टी असू शकतात. [पॅरग्वेचे उदाहरण येथे आठवा : औपचारिक संबंधांसाठी स्पॅनिश, तर जवळिकीसाठी ग्वारनी (इतर पैलूही येथे उपस्थित असतातच.] तेव्हा पैलू व संदर्भ यांच्यामधील संबंधात अर्थात्मक संदर्भचौकटीची मध्यस्थी असते. भाषेतील शब्दनिष्ठ घटकाचे विश्लेषण रचना (स्वनात्मक पैलू), आशय (अर्थात्मक पैलू) व संदर्भ (वाक्यरचनात्मक निवडीचे पैलू) यांच्याशी या विश्लेषणाचे साम्य दाखविता येईल. रचना, आशय व संदर्भ या संकल्पनांच्या साहाय्याने मॉरिसच्या चिन्हविश्लेषणात्मक त्रिसूत्रीचा अर्थ लावला, तर वाक्यरचना, अर्थरचना व कार्यलक्ष्यी रचना या चिन्हविश्लेषणात्मक त्रिसूत्रीशीही समाजभाषिक पैलूंचे साम्य दाखविता येईल.

वितरणात्मक दृष्टिकोन अर्थात्मक रचनेकडे दुर्लक्ष करतो असे आपण म्हणत असू, तर सामाजिक असा अर्थनिष्ठ दृष्टिकोन हा संदर्भाकडे दुर्लक्ष करतो, असे म्हणायला हवे. एक सामान्य संदर्भ गृहीत धरून हा दृष्टिकोन (भाषिक) घटकांच्या संचाच्या (उदाहरणार्थ, संदेशनमाध्यमे, किंवा व्यक्तिदर्शक संज्ञा यांच्या संचाच्या) रचनेचे विश्लेषण करतो. भाषेचा अस्खलित वापर करणारी व्यक्ती (भाषिक) कार्यांचे एक व्यापक क्षेत्र आत्मसात करीत असते; (घटकीय विश्लेषणाचे मोठ्या प्रमाणात वैशिष्ट्य असणारा) हा अर्थनिष्ठ दृष्टिकोनसुद्धा या व्यापक क्षेत्राचे स्पष्टीकरण देण्यास तितकाच (म्हणजे वितरणात्मक दृष्टिकोनाइतकाच) असमर्थ ठरतो (तुला, टायलर - Tylerr-१९६६). कोणत्याही (भाषिक) पैलूचे मूल्य प्रथमतः सर्वसामान्य संदर्भांच्या (परिसर, सहभागी व्यक्ती, वैयक्तिक नाती, विषय, किंवा याच प्रकारच्या इतर संदर्भांच्या) एखाद्या संचाला अनुसरूनच निश्चित केले जाते, हे खरे. हा 'अ-चिन्हांकित' (unmarked) (गृहीत धरलेला) वापर असतो असे आपण मानले, तरी इतर संदर्भांनुसार त्या विशिष्ट (भाषिक) पैलूचा (संदेशनमाध्यम, परिपाठ, संबोधनाची पातळी इत्यादींचा) 'चिन्हांकित' (marked) स्वरूपाचा वापर करून अपमान करू शकतो, स्तुती करू शकतो, किंवा आपल्या भाषिक वापराला विनोदी वा आलंकारिक छटा देऊ शकतो. ऐकणाऱ्यांपाशी सर्वसामान्य मूल्यांविषयी असणाऱ्या अस्फुट ज्ञानाच्या आधारे ते अशा भाषिक वापराच्या चिन्हांकिततेचे स्वरूप व प्रमाण ठरवू शकतात.

अशा प्रकारे एखाद्या समाजांतर्गत भाषाभेद पुढील गोष्टींनुसार निर्माण होऊ शकतील :

१. एखादा पैलू (संदेशनमाध्यम, परिपाठ इत्यादी) उपस्थित असणे वा नसणे.

२. एखाद्या पैलूला असलेले अर्थात्मक मूल्य (उदा. काही रेड इंडियन समाजांमध्ये इंग्लिशसंबंधी असणारी परकीयतेची व शत्रुत्वाची भावना).

३. वेगवेगळ्या संदर्भांतील एखाद्या पैलूचे वितरण (म्हणजे त्या पैलूचे संदर्भानुसार बदलणारे उपयोजन).

४. चिन्हांकित व अ-चिन्हांकित वापरांमध्ये या पैलूंचे परस्परांशी असणारे संबंध.

ज्या प्रकारचा सिद्धान्त आवश्यक आहे त्याच्या दृष्टीने प्रस्तुत ठरणाऱ्या संकल्पनांची व विश्लेषणपद्धतींची ही चर्चा परिपूर्ण नाही. अनेक अभ्यासक या संदर्भात प्रस्तुत ठरतील अशा संकल्पनात्मक भूमिका विकसित करत आहेत; त्यांतील विशेष उल्लेखनीय म्हणजे बर्नस्टाइन, फिशमन, गंपर्झ, लवव होत (माझी स्वतःची या संदर्भातील सध्याची मांडणी हाइम्स, १९६७ ए मध्ये सापडेल). वर वेगळ्या काढलेल्या तीन संकल्पना





काही महत्त्वाची परिमाणे निर्देशित करतात. व्यक्तीच्या विविध प्रकारच्या कुवती, सामाजिक दृष्ट्या निश्चित झालेली उद्दिष्टे साध्य करण्यासाठी वाचिक साधनांचे संघटन, आणि नियमांची प्रसंगानुरूप लवचिकता. समाजभाषावैज्ञानिक वर्णनामध्ये वापरता येईल अशी व्यावहारिक चौकट सूचित करण्यासाठी या तिन्ही संकल्पनांचा वापर करता येणे शक्य आहे.

निवडक प्रकाशनसूची :

1962 "The Ethnography of speaking". In T. Gladwen & W. Sturtevant (eds.) *Anthropology and Human Behaviour.* Washington, DC : American Anthropological Association.

1964 (ed.) *Language in Culture and Society : A Reader in Linguistics and Anthropology.* N.Y. : Harper and Row. (Indian Rpt.: Bombay : Allied Pub.)

1971a *On Communicative Competence.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

1971b (ed.) *Pidginization and Creolization of Language.* Cambridge : CUP.

1972 Review of John Lyons, 1970, *Chomsky* (1st edition), *Language*, 48, 416-27; reprinted in G. Harman (ed.) *On Noam Chomsky: Selected Essays.* NY: Doubleday.

1974 *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

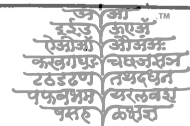
1980 *Language in Education: Ethno-linguistic Essays.* Washington, DC: Centre for Applied Linguistics.

1981 (co-author J. Fought) *American Structuralism.* The Hague: Mouton.

1983 *Essays in the History of Linguistic Anthropology.* Philadelphia: John Benjamins.

1984 "Sociolinguistics: Stability and Consolidation". *International Journal of Sociology of Knowledge*, 45, 39-45.

1986 "Discourse: Scope Without Depth," *International Journal of Sociology of Knowledge*, 57, 49-89.





वाद-संवाद

विज्ञान, धर्म, तत्त्वज्ञान, रजनीश आणि बागूल

अद्वयानंद गळतगे

रजनीश जे काही म्हणतात ते वेदवाक्य असते अशा कल्पनेने श्री. देवीदास बागूल त्यांच्या प्रवचनातील उतारे देऊन आपले मुद्दे मांडीत असल्याचे त्यांच्या *नवभारत*मधील लिखाणातून दिसून येते. पण रजनीशांचे सर्वच म्हणणे बरोबर असते असे नाही. येथे रजनीशांच्या विचारांची मला समीक्षा करावयाची नाही, किंवा त्यांच्या विचारातील दोष दाखवायचे नाहीत. प्रा. दीक्षित व प्रा. अर्जुनवाडकर यांच्या चार्वाकावरील लेखांत दोष काढण्यासाठी बागुलांनी रजनीशांच्या विज्ञान, धर्म इ. विषयांवरील काही उतारे देऊन जे लिहिले आहे, त्याचा फक्त येथे विचार करावयाचा आहे.

विज्ञानात 'परंपरा' आहे?

प्रा. दीक्षितांच्या परंपरेविषयक एका विधानावर टीका करताना विज्ञानात परंपरा असते, पण 'धर्मा'त ती नसते हे दाखवून देण्यासाठी रजनीशांचा पुढील उतारा बागुलांनी दिला आहे : (*नवभारत,* जाने. १९९८, पान ३७) 'विज्ञान मे जो चीज एक बार खोज ली गई, दुसरे को खोजने की जरूरत नही होती। लेकिन धर्म मे जो चीज खोज ली गई, कोई इस भ्रम मे न पडे कि अव वह सदा के लिए खोज ली गई और आपको खोजनी न पडेगी। धर्म वैज्ञानिक खोज है। प्रत्येक को पुनः पुनः खोजनी होती है। और यही तो मजा है। इसलिए धर्म सदा ताजा है। बासा नही होता। विज्ञान तो बासा हो जाता है। अव न्यूटन विलकूल वासा है आज। लेकिन यह सर्वसार उपनिषद आज भी ताजा है; क्योकिं बार बार खोजना पडता है।'

वरील उताऱ्यात रजनीशांनी विज्ञानाविषयी जे आपले म्हणणे मांडले आहे ते त्यांनी स्वतःच कसे खोडून काढले आहे हे चाणाक्ष वाचकांच्या नजरेतून सुटणार नाही. 'धर्मा'ला ताजे आणि विज्ञानाला शिळे म्हणणारे रजनीश '*धर्म वैज्ञानिक खोज है*।' असे म्हणतात! म्हणजे 'धर्म' ज्याचा शोध घेतो ते सत्य वैज्ञानिक पद्धतीनेच तो घेतो असे त्यांचे म्हणणे आहे. म्हणजे 'धर्मा'चे शोधकार्य (खोज) आणि विज्ञानाचे शोधकार्य यात पद्धतीच्या, method च्या दृष्टीने काही फरक नाही हे ते मान्य करतात. मग विज्ञान शिळे होते, पण 'धर्म' शिळा होत नाही असे ते कसे म्हणतात? ताजे राहण्याची 'धर्मा'ची विज्ञानाहून वेगळी खास 'पद्धत' कोणती आहे हे रजनीशांनी का सांगितले नाही? खरी गोष्ट अशी आहे की, ज्या पद्धतीने विज्ञानात सत्य शोधले जाते त्याच पद्धतीने 'धर्मा'तही ते शोधले जात असेल (आणि तसेच ते शोधले जाते यात शंका नाही) तर "धर्म' आणि विज्ञान यांच्यामध्ये फरक करणेच चुकीचे ठरते. विज्ञानातील शोध एकदा लावले की झाले, पुन्हा त्यांचा शोध लावावा लागत नाही; ते शिळे होतात असे रजनीश म्हणतात. त्यांचे हे म्हणणे खरे म्हणून स्वीकारायचे ठरविल्यास शाळा-कॉलेजमधील सर्व प्रयोगशाळा तावडतोव वंद कराव्या लागतील! या प्रयोगशाळांमधून पूर्वी शास्त्रज्ञांनी लावलेले शोधच विज्ञानाचे विद्यार्थी पुनःपुन्हा लावत असतात हे रजनीश विसरतात. केवळ पुस्तके वाचून शास्त्रज्ञ होता आले असते तर रजनीशांचे हे म्हणणे खरे म्हणून स्वीकारता आले असते. पण शास्त्रज्ञांनी लावलेल्या शोधांची पुस्तकातली माहिती वाचून कोणीही शास्त्रज्ञ होऊ शकत नाही. शास्त्रज्ञ होण्यासाठी शास्त्रीय शोधाच्या सर्व प्रक्रियांमधून, त्या शोधाच्या प्रत्यक्ष अनुभवातून प्रत्येक विद्यार्थ्याला जावे लागते, आणि त्याच्या दृष्टीने तो नवाच शोध असतो. न्यूटन व त्याचे सफरचंदाचे झाड शिळे झाले असेल. पण न्यूटनने लावलेला शास्त्रीय शोध कधी शिळा होऊ शकत नाही. प्रत्येक विद्यार्थ्याला गतीविषयक नियम (उदा. $F = ma$ हे सूत्र किंवा गुरुत्वाचा स्थिरांक) प्रत्यक्ष प्रयोगानेच शोधून काढावे लागतात. अर्किमिडीसप्रमाणे कोणत्याही विद्यार्थ्याला टबाच्या पाण्यात उतरावे लागत नसले तरी वस्तू पाण्यात उतरविल्याशिवाय तिचे विशिष्ट गुरुत्व कोणालाही काढता येणार नाही. अर्किमिडीस व त्याचे नागडे पळणे शिळे झाले असतील. पण त्याने शोधून काढलेले विशिष्टगुरुत्वाचे तत्त्व कधीही शिळे होऊ शकत नाही. या दृष्टीने 'धर्म' (म्हणजे अध्यात्म किंवा तत्त्वज्ञान) आणि विज्ञान यामध्ये काही फरक नाही. कारण दोन्ही सत्याचा

अनुक्रमणिका

शोध घेतात; आणि सत्य कधी शिळे होत नसते. (आणि सत्याचा शोधही कधी शिळा होत नाही.) एक आतील सत्याचा शोध आहे, दुसरा बाहेरील सत्याचा शोध आहे, इतकेच. आतील सत्याच्या शोधाला metaphysics (अध्यात्म) म्हणतात, तर बाहेरील सत्याच्या शोधाला physics किंवा Natural Philosophy (म्हणजे नैसर्गिक तत्त्वज्ञान) म्हणतात. (न्यूटनच्या गुरुत्वाकर्षणशक्तीच्या शोधावरील ग्रंथाच्या मथळ्यात प्रत्यक्ष Natural Philosophy असेच शब्द आहेत.) कारण physics (भौतिक शास्त्र) हा तत्त्वज्ञानाचाच - अध्यात्माचाच - एक भाग आहे. (रजनीशांनी त्याला येथे 'धर्म' म्हटले आहे.)

विज्ञानात परंपरा असते, पण धर्मात ती नसते हे आपले म्हणणे सिद्ध करण्यासाठी बागुलांनी रजनीशांचा वरील उतारा दिला आहे. पण रजनीशांनी परंपरेबद्दल वरील उताऱ्यात काहीही म्हटलेले नाही. विज्ञानात परंपरा असते ही बागुलांची कल्पना त्यांच्या विज्ञानाविषयीच्या अज्ञानातून निर्माण झाली आहे. विज्ञानात कुठलीही परंपरा नसते. विज्ञानात परंपरा मानली तर विज्ञान प्रगतीच करू शकणार नाही – नव्हे, ते विज्ञानच राहणार नाही. त्याला धर्माचे स्वरूप येईल! (बागूल मात्र धर्मात परंपरा नसते असे उलट म्हणतात!) गॅलीलिओ, न्यूटन, आईन्स्टाइन, मॅक्स प्लँक, हायजेनबर्ग, डार्विन, मेंडेल, डी व्हाईज यांनी कुठलीही परंपरा मानली नाही. म्हणून विज्ञानात त्यांनी नवे शोध लावले, व विज्ञान प्रगती करू शकले. विज्ञान आणि परंपरा या परस्परविरोधी संकल्पना आहेत. रजनीशांना वरील उताऱ्यात परंपरेविषयी काहीही म्हणायचे नाही. मग हा उतारा बागुलांनी का दिला आहे? – आणि तोही विज्ञानाच्या स्वरूपाविषयी त्यांना काहीही माहीत नसताना? बागुलांना दीक्षितांच्या 'परंपरा' विषयक कल्पनेवर कसेही करून टीका करायची आहे! आणि तीही रजनीशांच्या नावावर! मग रजनीशांचा 'धर्म' शब्द त्यांच्या 'परंपरे'च्या कल्पनेवर हल्ला करण्यासाठी बागुलांना पुरेसा आहे. आणि 'धर्म' शब्द असलेला एखादा उतारा हुडकायचा तो सापडला की काम झाले! कारण दीक्षित म्हणतात, 'ब्राह्मणी धर्मावर हल्ला करणे हा ब्राह्मणी परंपरेचाच एक भाग आहे.' येथे दीक्षितांच्या वाक्यातील 'धर्म' शब्द त्यांच्या 'परंपरे'च्या कल्पनेवर हल्ला करण्यासाठी बागुलांना पुरेसा आहे. आणि 'धर्म' शब्द असलेला रजनीशांचा एखादा उताराही त्यासाठी पुरेसा आहे. मग धर्माचा रजनीशांचा अर्थ काही का असेना! आणि विज्ञानात परंपरा आहे की नाही हे कोण पाहतो? विज्ञान आणि धर्म यात नेहमी वाकडे असते ही सर्वसामान्य कल्पना आणि रजनीशांचा उतारा त्यासाठी पुरे आहे! अशी ही बागुलांची टीका करण्याची पद्धत आहे. पण कुठल्याही एखाद्या लेखातील एखादा शब्द घेऊन त्यावर टीका करण्यासाठी रजनीशांचा कुठलाही एखादा उतारा हुडकून दिला म्हणजे ती टीका समर्थनीय ठरते काय? ठरत असावी. अन्यथा रजनीशांचा हा संदर्भहीन उतारा देण्याचा बागुलांनी खटाटोप केला नसता!

'धर्म' आणि परम सत्ता

धर्माच्या दीक्षितांच्या रूढ कल्पनेवर टीका करण्यासाठीही बागुलांनी रजनीशांचा असाच संदर्भहीन उतारा दिला आहे. त्याच अंकात त्यांनी दिलेला हा उतारा पुढीलप्रमाणे आहे: (पान ३६-३७) 'अधार्मिक आदमी उसे नही कह सकते है, जो ईश्वर को न मानता हो। अधार्मिक आदमी उसे भी नही कह सकते, जो वेद को न मानता हो, बाइबल को न मानता हो, कुराण को न मानता हो। अधार्मिक आदमी केवल उसे कह सकते हैं कि जिसके पास केवल दौडता हुआ मन है; ठहरे हुए मन का जिसे कोई अनुभव नही है। फिर भी वह कुछ भी मानता हो — ईश्वर को मानता हो, आत्मा को मानता हो; वेद को, कुराण को, बाइबल को मानता हो; अगर दौडता हुआ मन है, तो वह आदमी धार्मिक नही है। और चाहे वह कुछ भी न मानता हो, लेकिन अगर ठहरा हुआ मन है, तो वह आदमी धार्मिक है। क्योंकि मन जहां ठहरता है, वही तत्क्षण उस परम सत्तासे संबंध जुड जाता है।'

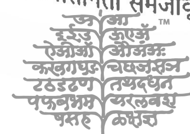
मन ताब्यात ठेवण्याचे काम 'धर्म' करतो (कारण मन ताब्यात ठेवणारा मनुष्यच 'धार्मिक' होय) असे येथे रजनीश म्हणतात. पण मन ताब्यात ठेवण्याला धर्म म्हणत नाहीत. 'योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः' हे पातंजल योगाचे पहिले सूत्र असून 'मन ताब्यात ठेवण्याला योग म्हणतात' असा त्याचा अर्थ आहे. मन ताब्यात ठेवणे हे धर्माचे काम असते तर पतंजलींनी योगसूत्रे लिहिली नसती. त्यांची काही गरज नव्हती. गीतेत श्रीकृष्णाने अर्जुनाला 'सर्वधर्मान् परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज' असे म्हटले आहे. धर्मात मनाचा संबंध परम सत्तेशी जोडला जातो, असे रजनीश वरील उताऱ्यात म्हणतात. धर्माचा परम सत्तेशी संबंध असता तर सर्व धर्म टाकून देण्यास व परमात्म्यास

(परम सत्तेस) शरण जाण्यास कृष्णाने सांगितले नसते. धर्माच्या पलीकडे गेल्याशिवाय परम सत्तेशी संबंध जोडला जात नाही असे सर्व उपनिषदे अट्टाहासाने सांगतात. कठोपनिषदात 'अन्यत्र धर्मात् अन्यत्राधर्मात् यत्तत्पश्यसि तद्वद' (म्हणजे धर्माधर्माच्या पलीकडचे जे परम सत्य तू जाणतोस ते मला सांग) असे नचिकेत यमास म्हणतो. ज्ञानेश्वर धर्माचा संबंध कशाशी आहे हे सांगताना म्हणतात, 'स्वर्गनरकसूचक। अज्ञान व्याले धर्मादिक।' म्हणजे अज्ञानातून निर्माण झालेल्या स्वर्गनरकाशी धर्माचा संबंध आहे. (परम सत्तेशी त्याचा काही संबंध नाही.). 'धारणात् धर्ममित्याहुः धर्मो धारयते प्रजाः।' या धर्माच्या प्रसिद्ध व्याख्येत प्रजापालन हे धर्माचे काम आहे, म्हणजे ते ऐहिक स्वरूपाचे आहे (परम सत्तेशी त्याचा काही संबंध नाही) हेच सांगितले आहे. '(धर्मसे) परम सत्तासे संबंध जुड जाता है।' हे रजनीशांचे वरील उताऱ्यातील विधान धर्माच्या शास्त्रसंमत व रूढ कल्पनेशी विसंगत आहे हे यावरून स्पष्ट आहे. तथापि ते त्यांच्या प्रवचनात क्षम्य मानता येईल. कारण रजनीशांनी आपला धर्माचा वेगळा अर्थ तेथे स्पष्ट केला आहे. पण रजनीशांचा हा रूढीविरुद्धचा अर्थ घेऊन वागुलांनी रूढार्थाने धर्म हा शब्द वापरणाऱ्या (आणि कोणीही तो रूढार्थानेच वापरीत असतात) दीक्षितांवर टीका केली आहे! कुठल्याही लेखातील एखादा शब्द निवडून त्यावर या पद्धतीने टीका करता येईल. टीकेची ही पद्धत अवलंबिली तर टीकेला काही अर्थच राहणार नाही.

उदासीनता म्हणजे वैराग्य?

टीकेची हीच पद्धत बागुलांनी अर्जुनवाडकरांच्या लेखातील दोष काढण्यासाठीही वापरली आहे. *नवभारत* जून १९९८ च्या अंकातील 'तत्त्वज्ञान व विज्ञान' या टीकालेखात त्यांनी रजनीशांचा पुढील उतारा दिला आहेः (पान २०) 'मेरे मन ने कहा, यह वडा भवन मुझे मिल जाए, पर मैने कहा कि नही लूंगा। मैं उदासीन हूं, मैं इस महल की तरफ देखूंगा ही नहीं। मैं सिर नीचा करके, आंख बन्द करके गुजर जाऊंगा। मैं उदासीन नहीं रहा, मैने पक्ष ले लिया। मेरे भीतर दो पक्ष हो गए। एक, जो मांग करता था कि यह महल मिल जाए, और एक जो कहता था की महल से क्या होगा? इन पक्षो में मैने एक पक्ष ले लिया, तो मैं उदासीन न रहा। उदासीन का अर्थ है कि मन का एक कोना कहता है महल मिल जाए, मन का एक कोना कहतां है कि नहीं लेंगे, क्या रखा है महल में! तो इन दोनों के प्रति जो दूर खडा रहे, तटस्थ रह जाए, न्यूट्रल हो जाए, चुनाव न करे, च्वायसलेस हो। मन की ये दोनो वातें चलती रहें, लेकिन द्वन्द्व में से कुछ भी न चुने। उदासीनता अचुनाव है। चुनाव ही नहीं करता। इसलिए उदासीन धन्यभागी है।'

वरील उताऱ्यात रजनीशांनी उदासीनता म्हणजे काय हे समजावून सांगितले आहे. त्यासाठी त्यांनी एक उदाहरण दिले आहे. एका मोठ्या वंगल्याकडे पाहून एखाद्याच्या मनात त्याच्याविषयी आकर्षण निर्माण झाले तर त्याच्या विरुद्धची - वंगला नको ही — प्रतिक्रिया निर्माण होणे हाही एक दोषच आहे, ती काही खरी उदासीनता नव्हे. तोही एक दुसऱ्या तऱ्हेचा पक्षपातच आहे — उदासीनता नव्हे — असे सांगण्याचा रजनीशांचा अभिप्राय आहे. रजनीश एखादा मुद्दा समजावून सांगताना अशी उदाहरणे देतात व आपला मुद्दा पटवून देण्यासाठी थोडा पाल्हाळ लावतात (त्यांचा सर्वच उतारा येथे दिलेला नाही). प्रवचनात हे स्वाभाविक असते. अशा वेळी त्याचा फक्त आशय घ्यायचा असतो. त्याची तार्किक चिकित्सा करायची नसते. पण तेच म्हणणे वागुलासारख्यांनी संदर्भ सोडून वापरले तर मग त्याची दखल घेऊन त्याची चिकित्सा करणे भाग पडते. आता, वरील अवतरणात, 'महल' वघून त्याच्याविषयी 'मला महल नको' अशी जी प्रतिक्रिया एखाद्याच्या मनात निर्माण होते असे रजनीश म्हणतात ती दोषास्पद का? तर ती खऱ्या उदासीनतेचे लक्षण नव्हे म्हणून. ती उदासीनतेचे लक्षण का नव्हे? तर त्यात 'महल पाहिजे' या पक्षाप्रमाणेच 'महल नको' हा एक दुसरा पक्ष घेतलेला आहे म्हणून. आणि उदासीनतेचे लक्षण 'कुठलाही पक्ष न घेणे' असा आहे म्हणून. आता, आमचा प्रश्न असा आहे की, पहिला पक्ष तुम्ही प्रथम घेतलाच का? कारण 'कुठलाही पक्ष न घेणे' म्हणजे खरी उदासीनता असे तुम्हीच म्हणता. आणि 'कुठलाही पक्ष न घेणे' हा मुद्दा पटवून देण्यासाठी (महलसंबंधी) 'पक्ष घेणाऱ्या' चे उदाहरण तुम्ही देता! हे कसे काय? खरी गोष्ट अशी आहे की, उदासीन माणसाचे 'महल' कडे प्रथम लक्षच जाणार नाही! म्हणजे येथे मनुष्य उदासीन कसा असावा हे समजावून सांगण्यासाठी रजनीश 'उदासीन नसणाऱ्या' (म्हणजे महलकडे लक्ष जाणाऱ्या) माणसाचे उदाहरण देतात! पण हे प्रवचनात एक वेळ क्षम्य मानता येईल. कारण त्याशिवाय उदासीनता समजावून सांगताच





येणार नाही, असे म्हणता येते. प्रश्न आहे तो या उदाहरणाने बागुलांना वाचकांना काय समजावून सांगायचे आहे हा. कारण त्यांनी उदासीनतेचे हे उदाहरण वैराग्याचे म्हणून दिले आहे! शब्दांचा कीस काढणारे बागूलच अशा गमती करू शकतात. वास्तविक, 'सावधान' म्हणताच सावध होऊन बोहल्यावरून धूम ठोकणाऱ्या नारायणाचे (रामदासांचे) किंवा आईवडिलांना न जुमानता अरण्याकडे पळणाऱ्या शुकाचे उदाहरण हे वैराग्याचे उदाहरण म्हणून कोणीही देतील. एखाद्या सुंदर किंवा मोठ्या बंगल्याकडे रस्त्याने बघत जाणाऱ्या माणसाचे उदाहरण कोणी देणार नाही!

दुसरी गोष्ट म्हणजे उदासीनता आणि वैराग्य यांच्या अर्थात फरक आहे. उदासीनता एखाद्या व्यावहारिक गोष्टीसंबंधीही असू शकते. म्हणजे उदासीनतेचा अध्यात्माहून वेगळा अर्थ असू शकतो. या उलट 'वैराग्य' हा शब्द केवळ अध्यात्मिक अर्थानेच वापरतात. समजा, एखादी व्यक्ती जगाविषयी उदासीन बनली आहे. म्हणजे ती वैराग्ययुक्त बनली आहे असेच काही नाही. ती जगाला कंटाळली आहे, कदाचित आत्महत्येचा विचार करीत आहे असेसुद्धा म्हणता येते. याउलट रामदास, रामकृष्ण यासारखे खरे वैराग्ययुक्त सत्पुरुष 'जगाच्या कल्याणा संतांच्या विभूती' या तुकारामांच्या उक्तीप्रमाणे नेहमी 'विश्वाची चिंता' वाहत असल्याचे दिसून येतात. (रामकृष्ण संघाच्या संन्याशांचे समाजाभिमुख कार्य किंवा त्या संघाचे 'आत्मनो मोक्षार्थं जगद् हिताय च' हे ब्रीदवाक्य याची साक्ष देतात.) रामदास तर खनाळामध्ये राहूनही 'सर्वत्रांची चिंता' वाहत असल्याचे दिसून येतात. तेव्हा वैराग्य म्हणजे जगाविषयीची उदासीनता किंवा तटस्थता नव्हे. या दोन्ही गोष्टी अगदी भिन्न आहेत. असू शकतात. (उदासीनता म्हणजे सुखदुःखांच्या पलीकडची द्वन्द्वातीत अवस्था असा अर्थ घेतला तर ते अध्यात्मिक साध्य ठरते, साधन नव्हे. उलट वैराग्य हे साधन आहे. म्हणजे त्या दोन्ही गोष्टी एकच समजणे हा साध्यसाधनामधील घोटाळा ठरतो.)

येथे वैराग्य शब्दावरून रजनीशांच्या उदासीनतेच्या उदाहरणाकडे जाण्याची बागुलांना खरोखर काही गरज नव्हती. पण अर्जुनवाडकरांच्या चार्वाकावरील लेखातील पुढील विधान त्यांना चुकीचे ठरवायचे आहे. त्यासाठी त्यांचा हा सर्व खटाटोप आहे. अर्जुनवाडकरांचे हे विधान असे: 'काय आहे हे सांगणं तत्त्वज्ञानाचं काम आहे; काय करावे हे सांगणं उपयोजनाचं. वैराग्यदृष्टी हे उपयोजन आहे.' हे विधान चुकीचे कसे? कुठल्याही शास्त्रात [मग ते भौतिकशास्त्र असो वा अध्यात्मशास्त्र (तत्त्वज्ञान) असो] काय आहे हे सांगणारा सिद्धान्त भाग (theory) आणि काय करावे हे सांगणारा, त्या सिद्धान्ताच्या उपयोजनाचा भाग (application) असे दोन भाग असतातच. सिद्धान्त भागाला 'ज्ञानशास्त्र' (सांख्य) म्हणतात. आणि उपयोजन भागाला 'योगशास्त्र' म्हणतात (म्हणजे त्या ज्ञानाचे प्रात्यक्षिक किंवा 'प्रॅक्टिकल' म्हणून गीता 'योगः कर्मसु कौशलम्' म्हणते. म्हणजे अध्यात्मिक ज्ञान कसे कृतीत उतरवायचे हे सांगणारे 'प्रॅक्टिकल'.) या दृष्टीने विज्ञान व तत्त्वज्ञान (अध्यात्मशास्त्र) यात काही फरक नाही. कारण दोन्ही सत्याचा शोध घेतात. आणि सत्याचा शोध शास्त्रीय पद्धतीशिवाय घेताच येत नाही. आणि शास्त्रीय पद्धतीत theory आणि practice (म्हणजे तत्त्व आणि त्याचे उपयोजन वा व्यवहार) हे भाग अपरिहार्य पण असतातच. या दृष्टीने विज्ञान व तत्त्वज्ञान यांमध्ये तत्त्वतः काही फरक नसताना तो असल्याचे दाखवून देण्यासाठी बागुलांनी नसता खटाटोप केला आहे. त्यासाठी त्यांनी Knowledge is power हा इंग्रजीतला वाक्प्रचार घेऊन त्याला तत्त्वज्ञानाचा अर्थ चिकटवला आहे! जणू विज्ञानाच्या अर्थाने Knowledge is power हे म्हणणे खोटे आहे! knowledge आणि power या शब्दांवर तत्त्वज्ञानाचाच हक्क का आहे, विज्ञानाचा का नाही हे त्यांनी स्पष्ट करून का सांगितले नाही? विज्ञान व तत्त्वज्ञान यामधील फरक ते पुढीलप्रमाणे स्पष्ट करतात :

बागुलांचे 'कंदिलाचे तत्त्वज्ञान'

'विज्ञान शब्दातल्या ज्ञान शब्दाचा अर्थ परिचय, माहिती असा आहे. knowledge असा नाही, acquaintance असा आहे... कंदिलाच्या तापलेल्या काचेला हात लावला तर हात भाजतो ही माहिती झाली... ही माहिती असूनसुद्धा लहान मूल कंदिलाला हात लावतेच. कारण अजून माहितीचे knowledge मध्ये रूपांतर झालेले नसते. एकदा हात भाजला की मग रूपांतर होते... आणि ते मूल कंदिलाच्या तापलेल्या काचेला हात लावत नाही.' कंदिलाच्या तापलेल्या काचेला हात लावल्यामुळे, म्हणजे knowledge मुळे 'रूपांतर' होणे म्हणजे 'तत्त्वज्ञानी' होणे होय, उलट हात लावला तर भाजते ही माहिती (किंवा acquaintance) होणे म्हणजे 'विज्ञानी'

होणे होय, अशी एकंदरीत बागुलांची तत्त्वज्ञान आणि विज्ञान याविषयीची जाण आहे! ही त्यांची जाण बरोबर असेल तर अग्नीला भिणारे वाघसिंहासारखे अरण्यातील हिंस्र प्राणीही 'तत्त्वज्ञानी' ठरतात! कारण त्यांनाही अग्नीचे knowledge असते व त्यांच्यातही 'रूपांतर' झालेले असते! आणि विज्ञानावरील केवळ पुस्तके वाचून त्याची 'माहिती' मिळविणारे वाचक 'विज्ञानी' ठरतात! म्हणजे त्यांना वैज्ञानिक प्रयोग करण्याची, प्रत्यक्ष त्यांचा अनुभव घेण्याची काही जरूरी नाही! (कारण त्यांना पुस्तकातील 'माहिती' — acquaintance — असते!) विज्ञान व तत्त्वज्ञान यात तात्त्विक फरक असल्याचे सिद्ध करण्यासाठी शब्दजंजाळ स्वतःच निर्माण करून त्यात बागूल अडकले आहेत. वास्तविक विज्ञान व तत्त्वज्ञान (अध्यात्मशास्त्र) हे दोन्ही सत्याचा शोध घेतात. आणि सत्याचा शोध प्रयोगाशिवाय (अनुभवाशिवाय) लावताच येत नसल्यामुळे दोन्हीमध्ये 'प्रयोग' अपरिहार्य ठरतात. (एकाचे प्रयोग 'बाहेर' असतात, तर दुसऱ्याचे 'आत' असतात, हाच काय तो फरक.) आणि प्रयोगामुळे (म्हणजे अनुभवामुळे) 'रूपांतर' ही अपरिहार्य ठरते. विज्ञानातील प्रयोगाने (अनुभवामुळे) 'रूपांतर' होत नाही असे बागुलांना कोणी सांगितले? वास्तविक कंदिलाच्या तापलेल्या काचेला हात लावला तर भाजते हे स्पर्शेंद्रियामुळे मेंदूला होणारे 'भौतिक'-ज्ञान आहे. ते 'तत्त्व'-ज्ञान नव्हे! तत्त्वज्ञानाने होणारे 'रूपांतर' कळण्यासाठी कंदिलाने भाजण्यासारख्या भौतिक ज्ञानाने होणाऱ्या 'रूपांतरा'चे उदाहरण देणे चुकीचे आहे. 'कंदिलाचे तत्त्वज्ञान' म्हणून काही आहे काय? म्हणजे येथे बागूल जे उदाहरण देतात ते वास्तविक 'वैज्ञानिक रूपांतरा'चे आहे, 'तत्त्वज्ञानात्मक रूपांतर'चे नाही. म्हणजे ते त्यांचे स्वतःचेच म्हणणे खोडून काढणारे उदाहरण आहे! वास्तविक तत्त्वज्ञानातील 'रूपांतर' कळण्यासाठी 'तत्त्वा'च्या ज्ञानाने होणाऱ्या 'रूपांतरा'चे एखादे उदाहरण द्यावयास पाहिजे. आणि ते दिले तर 'तत्त्वा'चे ज्ञान आणि त्या 'तत्त्वा'चे उपयोजन (व्यवहार) हे कसे वेगळे आहेत हे आपोआपच स्पष्ट होते! वास्तविक बागुलांनी तत्त्व आणि त्याचे उपयोजन यात घोटाळा केला नसता तर त्यांचे कंदिलाचे उदाहरणही योग्य ठरले असते. कारण मग 'अग्नी उष्ण आहे' ही 'माहिती' म्हणजे 'काय आहे' हे सांगणारे 'तत्त्व' म्हणता आले असते, व त्या अग्नीला हात लावून प्रत्यक्ष भाजण्याचा अनुभव घेणे (प्रयोग करणे) हे त्या तत्त्वाचे 'उपयोजन' (प्रात्यक्षिक) म्हणता आले असते. पण हे म्हणणे 'आत्याला मिशा असत्या तर'... अशा प्रकारचे आहे. कारण मग अर्जुनवाडकरांच्या चार्वाकावरील लेखात बागुलांना दोषच काढता आला नसता! म्हणजे त्यांनी हा लेख लिहिण्याचे प्रयोजनच नव्हते!

टीप :

१) कुत्र्याच्या पाठीमागे तुपाची वाटी घेऊन नामदेव धावला. बागूल म्हणतात त्याप्रमाणे एकनाथ नव्हे.

२) चंद्रगुप्त, विक्रमादित्य, शालिवाहन, शातवाहन, शिवाजी ही वैराग्य दृष्टी असलेल्या पुरुषांची उदाहरणे म्हणून अर्जुनवाडकरांनी दिली आहेत असे बागूल म्हणतात. (शिवाजीचे नाव बागुलांनी गाळले आहे!) वैराग्यदृष्टीची ही माणसे आहेत असे समजण्याइतके अर्जुनवाडकर अडाणी आहेत काय? वास्तविक, 'वैराग्य दृष्टी वाईट, ती नैराश्य निर्माण करते, तिचा परिणाम जिजीविषा आणि विजिगीषा संपण्यात होतो' हा अपसमज दूर करण्याकरिता अर्जुनवाडकरांनी दिलेली ती भारतीय संस्कृतीच्या पराक्रमी व कर्तृत्वशाली पुरुषांची उदाहरणे — नावे — आहेत. वैराग्य दृष्टी असलेल्या पुरुषांची नव्हेत. लेख नीट न वाचता किंवा त्याचा आशय समजावून न घेता केवळ दोषैकदृष्टीने शब्दांचा कीस काढून टीका करण्याचे धोरण बाळगणाऱ्यांना उत्तर देण्याचे कष्ट घेऊन वेळेचा अपव्यय का करावा असा पोक्त विचार करून मलाही (दीक्षित बसले तसे) गप्प बसता आले असते. पण दीक्षितांपाठोपाठ अर्जुनवाडकरांच्या लेखावरही बागुलांनी सत्यापलाप करणारी टीका केल्यामुळे मला हा लेखनप्रपंच (थोड्या अनिच्छेनेच) करावा लागला आहे.

अनुक्रमणिका

'भारत छोडो' मागणीमागील भूमिका

वसंत पळशीकर

श्री. विश्वास दांडेकर यांनी त्यांच्या पत्रात (*नवभारत*, ऑगस्ट ९८) चार मुद्दे उपस्थित केले आहेत. त्यासंबंधी माझा प्रतिसाद असा :

१) १८५७ चा उठाव देशव्यापी नव्हता ही गोष्ट, आज मागे वळून पाहता, निर्विवाद तथ्य म्हणून स्थापित आहे. पण दिल्ली, कानपूर, लखनौ ही ठाणी परत इंग्रजांच्या ताब्यात गेली नसती तर? इंग्रजांनी उभारलेल्या सैन्यातील पलटणींनीच उठाव केला होता. इंग्रज लढाया यांच्याच भरवशावर जिंकत होते. लष्करी व राजकीय नेतृत्वाचा अभाव यामुळे फरक पडला. तरीही, 'आपण थोडक्यात वचावलो' अशी ईस्ट इंडिया कंपनीच्या त्यावेळच्या येथील वरिष्ठांची प्रतिक्रिया झालेली दिसते. याकारणाने 'जवळपास यशस्वी' असे मी म्हणतो.

२) संस्थानांमधल्या प्रजापरिषदा ही काँग्रेसचीच 'अपत्ये' होती असे सरसकट म्हणता येईल का, हे पाहावयास हवे. काँग्रेसशी त्यांचे घनिष्ठ संबंध होते, व मार्गदर्शनासाठी ते काँग्रेसच्या नेत्यांकडे पाहत होते, ही गोष्ट खरीच. 'प्रजेच्या स्वयंनिर्णयाच्या हक्का'चा विचार एकदा देशात प्रसृत झाल्यावर व 'ब्रिटिश इंडिया' मध्ये राजकीय चळवळीस आरंभ झाल्यावर, त्याच भूमिकेमधून संस्थानांमध्येही कार्य करणाऱ्या व्यक्ती व संघटना पुढे येणे स्वाभाविक व अटळ होते. श्री. दांडेकरांच्या दृष्टिकोनामधूनही या घडामोडींकडे पाहता येईल हे मान्य.

३) ४२ च्या लढ्याविषयीचा दांडेकरांचा मुद्दा सर्वांत जास्त महत्त्वाचा आहे. या संदर्भात, गांधींनी १९४२-४४ च्या दरम्यान तुरुंगवासातून भारत सरकारशी केलेल्या पत्रव्यवहाराचे पुस्तक* मी पाहिले. गांधींच्या शिष्या मीराबाई यांचे आत्मचरित्रही+ पाहिले.

युद्धकाळात ब्रिटिश (व दोस्त राष्ट्रे) यांची अडचण करावयाची नाही या भूमिकेचे (non-embarassment policy) आपण प्रवक्ते होतो, चळवळ करून ब्रिटनला कोंडीत पकडावे असे म्हणणाऱ्यांचा विरोध/टीकाटिप्पणी सहन करूनही आपण वरील भूमिकेवर ठाम होतो, यावर पत्रांमध्ये गांधींनी जोर दिलेला आढळतो.

मग, १९४२ च्या आरंभी त्यांची भूमिका का वदलली? पर्ल हार्बरनंतर जपानने जेव्हा आग्नेय आशियात मुसंडी मारली तेव्हा ब्रिटिश सैन्याने माघार घेतली. मलाया, सिंगापूर, ब्रह्मदेश या वसाहतींमधून माघार घेताना, तेथील लोकांना ब्रिटिशांनी सहजी वाऱ्यावर सोडले. त्यांचा व त्यांच्या भूमीचा बचाव करण्याची शर्थ केली नाही. ब्रह्मदेशामधून तर हजारो भारतीय भारतात परतले. जंगलांमधून वाट काढीत येण्याच्या ओघात अनेकानेक मृत्युमुखी पडले. अतिशय हाल झाले. पण येथेही, निर्वासित गोऱ्यांना एक वागणूक तर हिंदी लोकांना वेगळी वागणूक दिली गेली. गांधी लिहितात, 'Hundreds, if not thousands, on their way from Burma perished without food and drink, and the wretched discrimination stared even these miserable people in the face. One route for the whites, another for the blacks. Provision of food and shelter for the whites, none for the blacks! And discrimination even on their arrival in India! India is being ground down to dust and humiliated, even before the Japanese advent, not for India's defence -- and no one knows for whose defence. And so one fine morning I came to the decision to make this honest demand : for heaven's sake leave India alone. Let us breathe the air of freedom.

---

* *Gandhiji's Correspondence with the Government - 1942-44*, Navajivan Publishing House, Ahmedabad, 1945.

+ *The Spirit's Pilgrimage*, Mira Behn, Longmans, London, 1960.





अनुक्रमणिका

It may choke us, suffocate us, as it did the slaves after their emancipation. But I want the present sham to end'. (पृ. १९७; *हरिजन*, १४ जून १९४२ च्या अंकातून) आम्ही आशिया व आफ्रिका खंडांतील लोकांच्या रक्षणासाठी, लोकशाही मूल्यांसाठी जर्मनी-इटली-जपान आदि राष्ट्रांशी निकराची लढाई करीत आहोत; युद्धात जय मिळाल्यावर स्वातंत्र्य देण्यासाठी आम्ही शब्द दिलेला आहेच; या उदात्त ध्येयांसाठी आम्ही तुम्हाला युद्धात सहभागी करण्याचा व तुमची सर्व संसाधने वापरण्याचा निर्णय तुमची संमती न घेता परस्पर घेतला आहे, तरी तुम्ही तक्रार कसली करता, ही भाषा इंग्रजांच्या तोंडी होती. फॅसिस्ट सत्तांविरुद्धचे हे युद्ध आहे हे लक्षात घेऊन, ही भाषा मतलबी असली तरी या प्रसंगी आपण युद्ध जिंकण्याच्या आड अडथळा आणणे अयोग्य होईल ही भूमिका तीन वर्षे राबविल्यावर, गांधींनी निर्णय बदलला होता. जपान आणखी मुसंडी मारील आणि भारताच्या पूर्व सीमेवर उतरेल तर, मलाया, सिंगापूर, ब्रह्मदेश या देशांत घडले तेच येथे घडणार हे चित्र स्पष्ट झाल्याक्षणी गांधींच्या मनाचा निर्णय झाला. ब्रिटिश सत्ता, ब्रिटिशांनी पोसलेले भाडोत्री हिंदी सैन्य, दोस्त राष्ट्रे येथील जनतेला येणाऱ्या जपानी सैन्याच्या तोंडी तसेच सोडून देणार असली तर, या संभाव्य आपत्तीला विचारपूर्वक, निश्चयाने व हिंमतीने तोंड देण्यासाठी जनतेला सावध व जागृत करण्यासाठी तातडीने व्यापक जनसहभागाधिष्ठित कृती करायलाच हवी, असा गांधींचा निर्धार झाला. हे आपले म्हणणे पं. नेहरूंना पटविण्यासाठी आपणांस फार कष्ट पडले असेही त्यांनी म्हटले आहे. कारण हे युद्ध दोस्त राष्ट्रांनी जिंकायलाच हवे अशी नेहरूंना तळमळ होती. जो प्रसंग ब्रह्मदेशातल्या ब्रह्मी, हिंदी लोकांवर आला तो आपल्यावरही येऊ घातला आहे, त्याला सामोरे जावयास हवे, या मुद्यावर शेवटी नेहरूंनाही गांधींचे म्हणणे पटले.

प्रजाजनाचे मानसच लोकांच्या ठायी कायम राहील तर एका राजाने वाऱ्यावर सोडल्यावर लोक चालून येणाऱ्या दुसऱ्या राजाचे स्वागत करतील; तसे नाही केले तर, इतके लाचार व दुबळे होतील की आलिया भोगासी स्वतःला सादर करतील, ही भीती गांधींना होती. प्रजेचे रक्षण करण्याचे राजाचे कर्तव्य (धर्म) तुम्ही पार पाडणार नसाल तर, ही बनवाबनवी (sham) पुरी करा, आणि राजेपदाचा त्याग करून बाजूला व्हा, अशी गांधींनी मागणी केली.

काँग्रेसच्या नेतृत्वाचा कल दोस्त राष्ट्रांच्या बाजूने होता. जपान वा जर्मनी यांच्या हेतूंविषयी कोणताही भ्रम नव्हता. ब्रिटिश राज्यकर्ते स्वातंत्र्य देण्याच्या पुष्कळ जवळ येऊन पोचले आहेत हे त्यांनी क्रिप्स शिष्टाईच्या वेळी अनुभवले होते. जपान भारतात मुसंडी मारू शकणार नाही; ती त्याची शक्ती राहिलेली नाही, हे मत जर काँग्रेसच्या नेत्यांचे – विशेषतः पं. नेहरू व मौलाना आझाद – असते तर गांधींची मागणी त्यांनी कदापि उचलून धरली नसती. पण जपानी सैन्य भारतीय प्रदेशाचा ताबा घेईल ही दाट संभाव्यता ब्रिटिशांनीही स्वीकारली होती असे दिसते. त्यामुळे गांधींच्या म्हणण्याचा विचार काँग्रेस कार्यकारिणीने केला. कार्यकारिणीचा ठराव हे स्पष्ट करतो की, १) तत्काळ स्वातंत्र्य दिल्यास युद्धप्रयत्नात खीळ तर पडणार नाही, उलट स्वतंत्र भारताचे शासन त्याच्या पूर्ण ताकदीनिशी युद्धात दोस्त राष्ट्रांची साथ करील, आणि २) सत्ता काँग्रेसच्या हाती दिली पाहिजे अशीही मागणी नाही. काँग्रेस गांधींच्या अहिंसाविषयक भूमिकेचा स्वीकार करीत नाही; स्वातंत्र्य मिळाल्यास दोस्त राष्ट्रांच्या बाजूने युद्धात सैन्यानिशी उतरण्याचीही तिची भूमिका राहील, ही गोष्टही स्पष्ट केलेली होती.

'फॅसिस्ट शक्ती युद्ध जिंकू शकत नाहीत हे स्पष्ट झाल्यावर' गांधींनी लढ्याचा निर्णय घेतला नाही. ऑगस्ट'४२ च्या वेळी खुद्द दोस्त राष्ट्रांनाही ही गोष्ट स्पष्ट झालेली होती असे दिसत नाही. गांधींची भूमिका समजून घेतल्यास, उलटपक्षी, असे म्हणता येते की, जपानची घोडदौड रोखली गेलीय व आता जपानची पीछेहाटच होत जाणार अशी गांधींची खात्री पटली असती तर त्यांनी 'भारत छोडो' ही भूमिका लावून धरली नसती.

युद्धक्षम जपानचा प्रतिकार कशा प्रकारे करण्याची गांधींची योजना होती, असा प्रश्न दांडेकरांनी उपस्थित केला आहे. दोस्त राष्ट्रांच्या फौजा – भारतीय सैन्य (ब्रिटिश इंडियन आर्मी) हा या फौजांचा भाग होता – जपानी सैन्याशी भारताच्या भूमीवर लढणार होत्याच. भारतीय जनतेच्या रक्षणासाठी नव्हे तर साम्राज्यसत्तेच्या हितसंबंधांसाठी व उद्दिष्टांसाठी. जपानी सैन्य [व त्यांच्या सोबत येण्याची शक्यता असलेले हिंदी सैन्य (भविष्यातली आझाद हिंद सेना)] भारताचा जो प्रदेश व्यापील त्या प्रदेशातल्या निःशस्त्र प्रजेने प्रतिकार कसा करावा असा मुद्दा होता. या बाबतीत गांधींनी पुष्कळ तपशिलात सूचना

अनुक्रमणिका

केलेल्या आढळतात. *हरिजन* साप्ताहिकातून या सर्व मुद्यांची चर्चा ऑगस्ट'४२ च्या आधी चार महिने गांधी करीत होते.

४२ च्या लढ्यात लोकांचा प्रक्षोभ विध्वंसक कृत्यांच्या द्वारे प्रकट झाला. नंतरच्या काही महिन्यांमध्ये भूमिगत झालेल्या नेत्यांनी घातपाती कृत्यें करण्याचेही धोरण अवलंबिले. कोठे कोठे प्राणहानीही झाली. हे युद्धप्रयत्नांमध्ये अडथळे उत्पन्न करणेच होते, असे दांडेकरांनी म्हटले आहे. ४२ चा लढा दीर्घकाळ व सार्वत्रिक झाला असता, आणि जपान भारतात घुसण्यात यशस्वी झाला असता, तर जपानला यामुळे मदतच झाली असती. जपानची बाजू घेत असल्याचा आरोप गांधींवर ब्रिटिशांनी ठेवलाही.

गांधींनी त्यांच्यावरील व काँग्रेसवरील आरोपपत्राला दिलेल्या उत्तराकडे वळण्याआधी एक गोष्ट नोंदविली पाहिजे. हिंसा-अहिंसेचा फार काटेकोर विवेक न करता, ब्रिटिशांना राज्य करणे अशक्य करून सोडावयाचे, व त्या दृष्टीने घातपाती कृत्ये करावयाची, ही भूमिका काँग्रेसमधील एका गटाची होती. गांधी लढा पुकारणार ही गोष्ट स्पष्ट झाल्यावर, त्या दृष्टीने काही योजना व बांधणीही सुरू झाली होती, असे आज म्हणायला लागेल. मात्र ही तयारी गांधींच्या संमतीने चालू नव्हती.

आपल्या लढ्याने दोस्त राष्ट्रे युद्ध हरता कामा नयेत, तेव्हा त्यांच्या युद्धप्रयत्नात व्यत्यय तर येऊ नये; पण त्याच वेळी, भारतीय जनतेवर आपले राज्य चालत नाही, ती आपली राजवट मानीत नाही हा अनुभवही राज्यकर्त्यांना यावा, ही तारेवरची कसरत आपणांस साधावयाची आहे याची कल्पना गांधींना होती. अनेकांशी संवाद करीत ते आपल्या कल्पनांची तपासणी व सफाई या काळात करीत होते. लुई फिशर याच काळात एक आठवडा सेवाग्रामला राहिले व त्यांच्याशी खूप विस्ताराने चर्चा झाल्या. सरकारशी झालेल्या पत्रव्यवहाराच्या वर उल्लेखिलेल्या पुस्तकात याचे प्रतिबिंब उमटलेले आढळते.

स्वतंत्र भारत हा दोस्त राष्ट्रांचे हात युद्ध लढण्यात कितीतरी अधिक बळकट करील हे लक्षात घेऊन स्वातंत्र्य द्या, आणि युद्धकाळासाठी सहकार्याचा तहनामा करून, जपानचा पराभव करण्यासाठी स्वतंत्र भारताचेही योगदान प्राप्त करून घ्या, ही भूमिका आपण ब्रिटिशांना पटवू शकू, असा विश्वास गांधींनी, शेवटच्या क्षणापर्यंत, बाळगलेला आढळतो. १९३९ पासून पुढे दोन वर्षे गांधींनी आपले वजन खर्च करून 'नॉन-एम्बरॅसमेंट पॉलिसी'[*] राबवली, सतत दोस्त राष्ट्रांचा पक्ष (सुभाषचंद्र बोसांसारख्यांच्या विरोधात) घेतला, 'क्रिप्स शिष्टाई'तही भाग घेतला, हे ब्रिटिशांना माहीत होते. त्यांना विश्वास वाटण्याचा हा आधार होता. ७-८ ऑगस्टच्या काँग्रेसच्या महासमितीसमोरील भाषणांतही, ठराव होत असला तरी अद्यापि बोलणी व्हावयाची आहेत, गोष्टींची स्पष्टता व्हावयाची आहे, याला किमान दोनतीन आठवड्यांचा कालावधी लागणार आहे, तोवर कोणीही घाईगर्दीने 'लढाऊ कृती' करावयाची नाही, यावर गांधींनी जोर दिला. या वेळी 'तुरुंग भरती'च्या स्वरुपाचे कार्यक्रम करावयाची कल्पना नाही, हेही त्यांनी स्पष्ट केले. ८ ऑगस्टच्या भाषणातील पुढील उतारा आजही मनन करण्यासारखा आहे. 'व्हाइसरॉयसोबतच्या वाटाघाटी संपेपर्यंतच्या दोनतीन आठवड्यांच्या मधल्या काळात काय करावे' या प्रश्नाची कल्पना करून गांधी म्हणाले, "मी सांगतो. चरखा चालवायचा. चौदा कलमी 'रचनात्मक कार्यक्रम' राबविण्याला वाहून घ्यायचे. पण रचनात्मक कार्यक्रमात जान यायची असेल तर तुम्हाला आणखी काही करावयास हवे आहे. तुमच्यापैकी प्रत्येकाने, स्त्रीने व पुरुषाने, या क्षणापासून स्वतःस एक स्वतंत्र व्यक्ती म्हणून ओळखले पाहिजे आणि स्वतंत्र म्हणून वागलेही पाहिजे. आपण इतःपर साम्राज्यवादी सत्तेच्या हुकमतीखालील प्रजाजन नाही ही गोष्ट दाखवून दिली पाहिजे. ही लुटुपुटीची वा देखावा करण्याची गोष्ट नाही. स्वातंत्र्याची मनोधारणा तुम्ही स्वतःच्या ठायी जोपासावयाची आहे. माणूस आधी मनाने स्वतंत्र होतो तेव्हाच नंतर तो व्यवहारात, वागण्यात स्वतंत्रता प्रकट करू शकतो. मी स्वतंत्र आहे असे ज्या क्षणी गुलाम स्वतःला सांगतो त्या क्षणी त्याच्या बेड्या तुटतात... मी एक मंत्र तुम्हाला देतो. तो मंत्र असा आहे : 'आम्ही भारताला स्वतंत्र तरी करू नाहीतर प्राण ठेवूं. करेंगे या मरेंगे. पारतंत्र्यात जगत राहण्यासाठी आम्ही जिवंत राहणार नाही.' "

काँग्रेसच्या महासमितीच्या अधिवेशनानंतर लगेच देशभर काँग्रेसच्या नेत्यांची धरपकड होणार आहे, त्यांना स्वतःला अटक केली जाईल, याची वार्ता गांधींपर्यंत पोचली कशी नव्हती, असे दांडेकरांनी विचारले आहे. जपानी सैन्य भारतात उतरले तर माघार कशी घ्यायची याविषयीच्या योजनांची माहिती आतल्या गोटातून कळू शकली तर धरपकडीबाबत कसे कळले नाही? माघार घेण्याची पूर्वतयारी प्रत्यक्षात ब्रह्मदेश-बंगालच्या सीमाप्रदेशात व ओरिसा प्रांतात किनारपट्टीत

सुरू झाली होती. त्यामुळे, मीराबेन ओरिसात गेल्या तेव्हा त्यांना गोष्टी प्रत्यक्ष पाहावयास मिळाल्या. येथील वरिष्ठतम अधिकाऱ्यांशी त्यांचे बोलणे झाले. त्या इंग्लिश नौदलातील वरिष्ठ इंग्लिश अधिकाऱ्याच्या कन्या होत्या, त्यामुळे त्यांना येथील वरिष्ठतम सैनिकी व प्रशासकीय सनदी अधिकाऱ्यांना भेटण्यात अडचण नव्हती; ओरिसातून परतल्यावर, दिल्लीला व्हाइसरॉयची भेट घेऊन गांधीजींचा संकल्प व त्यामागील विचार समजावून सांगण्याचे काम गांधींनी त्यांच्यावर सोपविले. व्हाइसरॉय यांनी त्यांचे खासगी सचिव लेथवेट यांची भेट घेऊन बोलणी करण्यास सांगितले. त्यांच्याशी बोलणे केल्यावर, ओरिसातील स्थितीविषयी मीराबेनं वरिष्ठ सैन्याधिकाऱ्यांशीही बोलल्या. (*द स्पिरिट्स पिल्ग्रिमेज*, पृ. २३०-३८) काँग्रेस व गांधी 'ओपन रिबेलियन'ची भाषा करीत असले तरी, जपानच्या कडव्या प्रतिकारासाठी लोकांना जागे व तयार करण्यासाठी अत्यावश्यक पाऊल म्हणून लढ्याची भाषा केली जात आहे, हे मीराबेनं यांनी स्पष्ट केले. गांधींना पाठविलेल्या अहवालात मीराबेननी लिहिले आहे : (लेथवेटना त्या म्हणाल्या) 'what I want you to realize is that this move of Gandhiji is out of the depth of his love for England. He knows that this is the only way to save India from going helplessly into the hands of Japan...' त्या लेथवेटना पुढे म्हणाल्या, "I want you to try to realize that even this rebellion is a friendly gesture. Perhaps it is difficult for you to conceive of a rebellion as a friendly gesture, but with Gandhiji such a thing is possible." लेथवेट म्हणाले की, तुम्ही सर्व गोष्टी तपशिलात सांगितल्या; तेव्हा, तुम्ही हा लढा हा मैत्रीचा हातच पुढे करणे आहे ही गोष्ट मला काहीशी समजू शकते, असे मीराबेननी लिहिले. या अहवालामुळे, व्हाइसरॉय यांच्याशी आपले सामंजस्य निर्माण झाले आहे, व्हाइसरॉयांबरोबर योग्य प्रसंगी वाटाघाटी होतील आणि लढा करण्याचा प्रसंग येणार नाही, हा विश्वास गांधींच्या मनात बळावला. ८ ऑगस्टच्या रात्री, तुम्हाला इतक्यात अटक होणार आहे, अशी गांधींना त्यांच्या जवळच्यांपैकी एकाने खबर दिल्यावरही, 'सरकार तसे काही घाईगर्दीने करणार नाही' असे उत्तर गांधींनी दिले.

व्हाइसरॉयनी विश्वासघात केला असा आरोप करता येणार नाही. लढा सुरू होण्यापूर्वीच त्याची शक्यताही निर्घृणपणे चिरडून टाकण्यासाठी मोठ्या प्रमाणावर धरपकड, काँग्रेस संघटनेची कार्यालये, खादी-ग्रामोद्योगाच्या संस्थांची केंद्रे यांची टाळेबंदी, जप्ती, मोडतोड ही रणनीती अवलंबिण्याचा निर्णय एकट्या व्हाइसरॉयनी घेतला नसणार. काँग्रेस व तिचे नेतृत्व आणि गांधी यांना 'संपविता' आले तर चांगलेच; ब्रिटिश ते करीत असतील तर परस्पर कार्यभाग साधला, असे मत असलेल्या राजकीय पक्ष-संघटनांचाही सरकारला पाठिंबा मिळाला ही गोष्टही विसरून चालणार नाही.

पण ही गोष्ट खरी की, ही टोकाची दडपणुकीची कृती गांधींना सर्वस्वी अनपेक्षित होती, व यामुळे ते कमालीचे दुखावले गेले, व्यथित झाले. व्हाइसरॉय लिनलिथगौ यांच्याशी त्यांचे संबंध विशेष मैत्रीचे, विश्वासाचे होते असे दिसते. १९४२ च्या अखेरच्या दिवशी लिहिलेल्या पत्रात गांधी लिहितात, "I have thought we were friends and should still love to think so.... I have perhaps not come in such close touch with any occupant of your *gadi*, as with you."

पंचावन्न-छप्पन्न वर्षांनंतर मागे वळून पाहता, ब्रिटिश राज्यकर्ते गांधींचे 'राजकारण' समजून घेण्यात फार कमी पडले ही गोष्ट स्पष्ट दिसते. पण ४२ च्या लढ्याचे ज्यांनी भूमिगत राहून नेतृत्व केले त्यांच्यावद्दलही हेच म्हणावे लागते ही खरी शोकांतिका आहे. ९ ऑगस्टनंतर लोकक्षोभाचा जो विध्वंसक उद्रेक झाला त्याविषयी खंत व्यक्त करीत, याचा दोष मात्र ब्रिटिश राजवटीच्या अतिरेकी हिंसक कृतीला गांधींनी दिला. असे असले तरी, गांधींना अभिप्रेत असलेल्या अर्थाने लोकांना स्वातंत्र्याची शिकवण देणारे, ब्रिटिश राज्यकर्त्यांविषयी मैत्रीभाव प्रकट करणारे, त्यांच्याही हिताचेच संवर्धन करणारे 'भारत छोडो' आंदोलन आम्ही चालविले असा दावा ४२ च्या लढ्याच्या नेत्यांना/कार्यकर्त्यांना करता येणार नाही. आपल्या अनुयायांनी प्रकट केलेली अ-समज, व केलेली प्रतारणा गांधींनी पोटात घातली. गांधींच्या भूमिकेशी आपण समरस असू तर 'भारत छोडो' आंदोलनाने धारण केलेल्या आशय-आकाराने आज आपला ऊर गर्वाने भरून येणार नाही; काहीसे शरमिंदेपणच येईल.

गांधी काय म्हणत होते, साधू पाहत होते ते ना ब्रिटिश





राज्यकर्त्यांपर्यंत पोचले ना त्यांच्या अनुयायांपर्यंत, ही गांधींच्या आयुष्यातली सर्वांत मोठी व गंभीर, त्यांचे अंतःकरण विदीर्ण करणारी शोकांतिका होती.

(४) मुस्लिम लीगने हाती घेतलेल्या 'डायरेक्ट ॲक्शन'च्या कृती-कार्यक्रमाला त्याच 'भाषे'त, म्हणजे हिंदू बहुसंख्य व सबळ आहेत तेथे प्रति-दंगली करून प्रत्युत्तर देण्यापासून, एकीकडे, लोकांना परिणामकारकरीत्या परावृत्त करवयाचे; दुसरीकडे, हिंसक, विध्वंसक कृती-कार्यक्रमाच्या दबावाखाली पाकिस्तानच्या निर्मितीचा – फाळणीचा – प्रस्ताव स्वीकारावयास ठाम नकार द्यावयाचा; ही दुहेरी भूमिका घेऊन काँग्रेसने १९४५ नंतर आपली शक्ती पणाला लावली असती तर वेगळी 'ग्राऊंड रिॲलिटी' आकारास येऊ शकली असती. व्हेटोचा अधिकार मुस्लिम लीग इतकाच काँग्रेसच्याही हाती होता. ब्रिटिशांना त्यांच्या चालबाजीचा फेरविचार मग करावाच लागला असता.

जनतेने कच खाल्ली असे झाले नाही. अहिंसक विवेक प्रकट करण्यात जनता कमी पडली असती; तो विवेक मुरवायला काळ लागला असता, ही गोष्ट खरी. पण कच वरिष्ठ नेत्यांनीच खाल्ली. किंवा, असे म्हणा की, 'एकदा पाकिस्तान देऊन टाकले की, उर्वरित भारतात तरी आपण आपल्या इच्छेनुसार राज्य करू शकू' याचा मोह पडला.

फाळणीच्या योजनेस वरिष्ठ नेतृत्वाने दिलेल्या होकारावर शिक्कामोर्तब करून घेण्यासाठी बोलावलेल्या काँग्रेस महासमितीच्या अधिवेशनास गांधींनी, होकाराच्या बाजूने ठराव व्हावा म्हणून आपले वजन खर्च केले नसते, आणि स्वतःची 'निवृत्ती' जाहीर केली असती, तर? दांडेकरांनाही हे पटेल की, निवृत्त होणे हा पर्याय खुला नव्हता. फाळणी अमान्य करा, असेच सांगण्याची जबाबदारी घ्यावी लागली असती. पण वस्तुस्थिती अशी होती की, वाटाघाटी करताना नेतृत्वाला सर्वाधिकार दिलेले होते. महासमितीच्या अधिवेशनातील शिक्कामोर्तब हा उपचार होता. गांधी विरुद्ध वरिष्ठ नेतृत्व, आणि दोघेही आपली शक्ती, वजन, प्रतिष्ठा परस्परांना खच्ची करण्यासाठी कामी आणत आहेत असे दृश्य दिसले असते. काँग्रेस संघटना मोडीत निघाली असती वा तिची अप्रतिष्ठा झाली असती तर त्यांत देशाचे भले नव्हते. सर्वाधिकार दिलेल्या नेतृत्वाचे निर्णय अमान्य करणे हे बेजबाबदारपणाचेही कृत्य ठरले असते. गांधी औपचारिकदृष्ट्या काँग्रेसचे सभासदही नव्हते. पुढचा मुद्दा, गांधींची साथ कोणी केली असती? ४२ च्या लढ्याचे नेतृत्व केलेली समाजवादी तरुण मंडळी गांधीविचार अनुसरणारी नव्हती. गांधींनी स्वतःची एकाकी अवस्था जाणली. स्वतःचे महत्त्व शून्यवत करून, देशाचे भले डोळ्यासमोर ठेवून त्यांनी भूमिका घेतली.

त्याच वेळी, व्यक्तिगत पातळीवर, हिंदू-मुस्लिम ऐक्य प्रस्थापनेचे कार्य प्रत्यक्ष लोकांमध्ये जाऊन करण्यासाठी त्यांनी स्वतःला समर्पित केले. शूराच्या अहिंसेचा एक वस्तुपाठ आपणा सर्वांसमोर ठेवला.



पान क्र. सहा वरून पुढे चालू ...

पण, दुर्दैवाने, हा आपला — तो परका, हे आपले मित्र — ते शत्रू असा भेद करून, तो भेद ठळक व अधोरेखित करून, त्या भेदाच्या आधारे राजकीय संघर्षासाठी मोर्चेबांधणी करून, निवडणुकांसाठी आघाडी करून आणि सत्ता संपादनाचे राजकारण करूनच हिंदू-मुस्लिम संबंधांची समस्या सोडविता येईल, ही धारणा ज्यांच्याकडून वेगळ्या अपेक्षा बाळगलेल्या होत्या. अशांच्याही मनावर आज स्वार आहे. या धारणेपोटी जी रणनीती आकाराला येताना दिसते तिचे फलित आज तरी असे दिसतेय की, जे घडले ते आपल्याच बांधवांचे वर्तन समजून, त्याची जबाबदारी पत्करून संवाद करण्याच्या भूमिकेचा अव्हेर हिंदुत्ववादी व मुस्लिमवादी, दोघांकडून अधिकच पक्केपणाने होतो आहे. हिंदू हे 'आक्रमक शत्रू' म्हणून लक्ष्य बनविण्यात आले आहेत तर मुस्लिम 'पीडित मित्र' म्हणून पाठीशी घातले जात आहेत. दोन्ही पक्षांमधल्या मुरलेले राजकारणी याचे स्वागतच करतात. त्यांच्या कट्टरपणाला ('फंडामेंटॅलिझम') त्या त्या समाजात मग जास्तच पाठिंबा त्यांना मिळवता येतो, या 'मधल्या' मंडळींच्या युक्तिवादांचा वापर करून.

हिंदू व मुस्लिम या समाजांची कट्टरता जोपासून भय-दहशत यांचा एक समतोल प्रस्थापित करीत भारताचे राजकारण आपल्या पकडीत ठेवण्याचेच ज्यांचे राजकीय उद्दिष्ट आहे त्यांनीच वर उल्लेखिलेला संवाद सुरू करण्यात पुढाकार घ्यावा ही अपेक्षा कशी बाळगता येईल? हिंदू-मुस्लिम ऐक्य ही गोष्ट ध्येय, मूल्य व खोलवरचे सत्य म्हणून ज्यांना वारशाने प्राप्त झालेली आहे, व आजही ज्यांना भारताच्या निकोप धारणेसाठी व अभ्युदयासाठी त्याची पायाभूत आवश्यकता वाटते, त्यांनीच स्वतःच्या रणनीतीविषयी पुनर्विचार करावयास हवा, नाही का?

'या देशात आपल्याला परस्परांसोबत कायम पिढ्यान् पिढ्या राहावयाचे आहे; हे आपल्याला खोलवर माहीत आहे. दंगलीनंतरही पुन्हा हे सत्य आपण स्वीकारतो, व्यवहार सुरू करतो. मग एकमेकांशी शेजारधर्माने, माणुसकीने राहावे ही आपल्या हिताची साधी गोष्ट आपण कशी विसरतो? हिंसा व विध्वंस करायला पुढे कसे होतो? हे दुष्टचक्र कसे भेदता येईल? त्यासाठी आपल्यात काय बदल व्हायला हवेत? कोणता संकल्प व निर्धार आपण प्रतिज्ञापूर्वक केला पाहिजे? घोडे कोठे पेंड खाते?' असे काही प्रश्न उपस्थित करून संवादाची प्रक्रिया सुरू करण्याची गरज आहे.*

हिंदू-मुस्लिम ऐक्य – म्हणजे वस्तुतः भारतामधील विभिन्नधर्मीय समाजांमधील ऐक्य – आणि जातपात व स्पृश्यास्पृश्यता यांचे निर्मूलन यांच्याशिवाय भारतीय समाजाची धारणा चिरस्थायी स्वरूपात या युगामध्ये होणार नाही, आणि भारताचा अभ्युदयही शक्य नाही, याविषयी रवींद्रनाथ टागोर व महात्मा गांधी यांचे एकमत होते. १९०५ सालच्या बंगभंग चळवळीने हिंदू व मुसलमान समाजांमध्ये पडलेले अंतर अनुभवल्यावर आणि वैरभाव व असहिष्णुता यांची केली जाणारी जोपासना पाहून रवींद्रनाथ चळवळीपासून अलग झाले. हिंदू-मुस्लिम ऐक्य निर्माण करण्यात गांधींचे अपयश ढळढळीत म्हणावे इतके मोठे, आणि त्यांच्या जिव्हारी लागणारे होते. (जातपात व अस्पृश्यता यांच्या बाबतीत तुलनेने त्यांना जास्त काही साध्य करता आले.) आयुष्याच्या अखेरीस, जिवाची शर्थ करून, प्राणाची बाजी लावून एक व्यक्ती म्हणून संवाद प्रस्थापित करण्याचेच काम नोआखली (पूर्व बंगाल), बिहार व दिल्ली येथे गांधी करीत होते. व या ऐक्यासाठीच त्यांनी बलिदानही केले.

शेजारधर्म, माणुसकी, निर्वैरता, बंधुभाव, करुणा हेच शक्तिशाली राजकारणाचे आधार बनण्याची प्रक्रिया, आज तरी, अशा जागोजागच्या संवाद-सहजीवनाच्या मूक ('सायलेंट') व नम्र कार्यक्रमाच्या आधारेच सुरू करावी लागेल असे दिसते. गांधींचा वारसा असलेल्या या देशात या प्रक्रियेला थोड्याच अवधीत वेग व बळ प्राप्त होणारच नाही असे का मानावे?

वसंत पळशीकर

* काही विधायक कामे हाती घेऊन सहजीवनाचा अनुभव देणारी श्रमशिविरे आयोजित करणे हा एक चांगला मार्ग आहे. यामधून संवादही पुढे सरकेल. युरोपात पहिल्या महायुद्धानंतर जर्मन व फ्रेंच या दोन लोकांमध्ये ही संवाद व सहजीवनाची प्रक्रिया सुरू करण्याच्या उद्देशाने पियर सेरेसोल नावाच्या गृहस्थांनी 'सर्व्हिस सिव्हिल इंटरनॅशनल' ही संघटना स्थापन केली. मुख्यतः जर्मन-फ्रेंच तरुणांमध्ये सहजीवनाधिष्ठित श्रमशिविरांमधून नवरचना हा कार्यक्रम तिने राबवला. ही संघटना जवळपास १९५२ पासून भारतातही कार्य करीत आली आहे. पण भारतीय, पाकिस्तानी, बांगलादेश यांच्यामध्ये निर्वैर सौहार्द प्रस्थापित करण्यावर तिने भर दिलेला नाही. राष्ट्र सेवा दलाने साने गुरुजी सेवापथा-द्वारेही श्रमशिविरांचे आयोजन काही काळ केले. श्रमनिष्ठ सहजीवनाच्या उपक्रमाचे समर्थ पुनरुज्जीवन करण्याची गरज आहे.



अनुक्रमणिका





रजि. क्र. L2/15/SAT 49/98

हे मासिक श्री.ग. दीक्षित यांनी मुद्रा, ३८३ नारायण पेठ, पुणे ४११ ०३० येथे छापून मे.पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका